
302205418P

MÉMOIRE

SUR

L'ORIGINE ET LE CARACTÈRE VÉRITABLE

DE L'HISTOIRE PHÉNICIENNE

QUI PORTE LE NOM DE SANCHONIATHON,

PAR M. E. RENAN.

La conquête de l'Asie occidentale par la Grèce, qui exerça sur la direction de l'esprit humain une influence si décisive, a eu, il faut l'avouer, pour l'histoire et la philologie, les plus fâcheux résultats. Une foule de littératures locales, qui s'étaient conservées jusqu'aux deux siècles qui précédèrent l'ère chrétienne, disparurent devant le prestige de cette culture hellénique dont l'éclat devait séduire tous les peuples qui se trouvèrent en rapport avec elle. L'Égypte, la Phénicie, la Syrie, la Chaldée, les nombreuses et originales variétés provinciales de l'Asie Mineure, semblèrent abdiquer leur propre génie pour s'assujettir à une éducation intellectuelle qui, à partir du IVe siècle de notre ère, prenant la forme chrétienne, devint plus envahissante et plus exclusive encore. Toute l'Asie occidentale, à l'exception du peuple juif et de quelques survivants de l'antique culture indigène conservés à Babylone et à Har-

1re lecture, le 9 octobre 1857;
2e lecture, le 11 décembre 1857.

ran, devint hellénique et chrétienne; de là ce phénomène extraordinaire, que la littérature grecque est le plus vaste répertoire de renseignements sur les antiquités de l'Asie, et que, jusqu'aux découvertes de ces derniers temps, l'histoire de l'Orient devait, presque tout entière, être construite avec des documents helléniques.

Au milieu des destructions intolérantes qui signalèrent presque partout le passage de l'hellénisme, on vit du moins éclater une des plus excellentes qualités de l'esprit grec; je veux dire la curiosité, le désir de connaître la littérature et les traditions des peuples qu'il soumettait. C'est à cette qualité, qui manqua si malheureusement aux Romains, que nous devons la riche littérature des polygraphes et des périégètes des deux siècles qui précèdent et des deux siècles qui suivent l'ère chrétienne (*Ἰνδικά, Αἰθιοπικά, Φοινικικά, Περὶ Φρυγίας, Περὶ Συρίας, Περὶ Ἀραβίας*, etc.). Qu'une telle compensation fût loin de réparer les pertes que la conquête avait occasionnées, un exemple suffira pour le faire comprendre. Supposons que la littérature nationale de la Judée eût succombé, comme tant d'autres, sous l'effort des Séleucides; que les modes grecques, qui envahirent Jérusalem sous le grand prêtre Jason, l'eussent emporté; que la littérature hébraïque eût péri en grande partie par l'effort d'Antiochus Épiphane, et que les derniers restes en eussent été ensevelis sous les ruines accumulées par Adrien, que saurions-nous du peuple le plus original et le plus individuel de l'antiquité? Quelques fables conservées par Diodore de Sicile, Trogue Pompée, Strabon, Tacite. Nous discuterions sérieusement si le nom des Juifs vient du mont Ida; nous ferions des mémoires sur la date de leurs rois Hierosolymus, Azelus, Adorès; quant à leur religion, nous devrions croire, d'après Diodore de Sicile, que l'objet

révéré dans leur temple était une idole ridicule; et Tacite, nous apprenant que leur culte était un tissu de pratiques honteuses, nous paraîtrait peut-être mieux informé. Voilà les renseignements que nous aurions sur la religion la plus épurée que l'antiquité ait connue. Qui sait si, pour quelques-unes des civilisations abolies par la Grèce et par Rome, et dont un écho lointain nous est parvenu, nous ne sommes pas condamnés à des erreurs non moins irremédiables?

La Phénicie fut un des pays de l'Orient le plus tôt envahis par l'hellénisme. Le grec fut vraisemblablement, dès l'époque des Séleucides, la langue des classes lettrées et politiques [1]. De fortes preuves établissent toutefois que le phénicien ne disparut jamais entièrement de l'usage vulgaire. Jusqu'à l'époque des Antonins, on continua de frapper des monnaies avec des légendes phéniciennes [2]. Des passages formels du poëte Méléagre de Gadare, de saint Cyrille, de Théodoret [3], établissent que l'on ne cessa point de parler une langue sémitique en Phénicie. Je dis une langue sémitique; car le phénicien, d'abord presque identique à l'hébreu, alla s'altérant peu à peu comme la langue de la Palestine elle-même, et se fondit dans l'araméen. Sous le nom de *syriaque* et identifié avec le dialecte des populations du Liban, le phénicien traversa le moyen âge, et ne disparut qu'au XIIIe ou au XIVe siècle, devant l'envahissement universel de l'arabe; mais la culture indigène de la Phénicie périt beaucoup plus tôt. Si quelques débris de cette culture résistèrent à l'action de l'hellénisme, le christianisme en fit disparaître les derniers vestiges, et, vers le IVe siècle de notre ère, aucune trace de l'ancienne Phénicie n'avait survécu.

[1] Movers, dans l'*Encycl.* d'Ersch et Gruber, art. *Phœnizien*, p. 433 et suiv.

[2] Gesenius, *Monum. phœn.* p. 339.

[3] Je les ai cités dans l'*Histoire générale des langues sémitiques*, p. 185 de la première édition, et p. 194 de la deuxième.

Qu'il eût pourtant existé une littérature phénicienne, aussi peu riche, aussi peu variée que l'on voudra, c'est ce qu'il est impossible de révoquer en doute. Si la tentative de M. Movers pour retrouver en quelque sorte les livres sacrés de la Phénicie peut être sur bien des points taxée de témérité, cet habile critique a du moins établi, par des preuves incontestables, l'existence d'archives et de stèles sacrées, au moyen desquelles se conservaient les traditions historiques et religieuses de la nation [1]. D'irrécusables témoignages démontrent l'existence d'une littérature à Carthage[2]. La métropole ne fut pas, sans doute, plus dépourvue que la colonie. Cet Hercule phénicien, auquel toute l'antiquité décerne le nom de *φιλόσοφος, μάντις, φυσικός, μυστικός, τελεστής*[3]; ces stèles couvertes d'enseignements sacrés [4]; ces *ἀπόκρυφα Ἀμμουνέων γράμματα*, mentionnés par Philon de Byblos[5], lors même qu'on verrait dans la mention qui en est faite un prétexte pour des compositions apocryphes, supposent notoirement des enseignements écrits en phénicien. L'existence d'annales phéniciennes et d'historiens écrivant en phénicien, tels que Théodote, Hypsicrate, Mochus, ne saurait être niée[6]. De ce vaste corps d'annales, tout a péri : le peuple auquel presque toutes les nations civilisées doivent l'écriture alphabétique ne nous a pas laissé de monument de littérature. Un seul lambeau a surnagé, et encore si misérablement altéré,

[1] *Die Phœnizier,* t. I, p. 89 et suiv.

[2] Voy. Gesen. *Mon. phœn.* p. 342 et suiv.

[3] Movers, *op. cit.* I, p. 97-98.

[4] Movers, *ibid.* et p. 104 et suiv. 344-345, 353-354.

[5] *Sanchoniathonis fragm.* (Lipsiæ, 1826, edidit Orelli), pag. 6. חמנים = *στῆλαι.* Peut-être pourrait-on songer à מטמונים = ܡܡܘܢܐ = Μαμμωνᾶς = trésor, ou à מכמנים (*Dan.* XI, 43), qui a la même signification. Le *m* initial de certaines formes sémitiques semble disparaître quelquefois dans les transcriptions grecques. (Voy. Quatremère, *Journ. des Sav.* oct. 1857, p. 622, 623, 631.)

[6] Gesenius, *op. cit.* p. 343.—Guigniaut, *Religions de l'antiquité,* t. II, 3e part. p. 839-840.

qu'il mérite à peine d'être regardé comme une exception dans ce naufrage universel.

C'est à la controverse religieuse, si vive au IIIe et au IVe siècle, que nous devons la conservation de ce monument, auquel notre pauvreté, bien plus que ses qualités intrinsèques, donnent tant de prix. Porphyre, pour attaquer la véracité de l'histoire mosaïque, cita, en insistant sur sa valeur historique et sur son ancienneté, une mythologie phénicienne attribuée à Sanchoniathon et traduite en grec par Philon de Byblos. Eusèbe, peu de temps après, retournait la même autorité contre Porphyre, et s'en servait pour convaincre le paganisme d'extravagance et d'immoralité. Eusèbe se trouva ainsi amené à insérer dans sa *Préparation évangélique* des fragments ou, pour mieux dire, une analyse de l'ouvrage cité par Porphyre. Tout porte à croire qu'il le fit d'après l'original[1], et non pas seulement, comme on l'a supposé, d'après les citations de son adversaire; mais on voit déjà combien de témoins, et de témoins suspects, nous séparent de la théologie et de l'histoire phéniciennes. On sait les griefs de la critique contre Eusèbe : quoiqu'il soit impossible d'admettre, avec M. Lobeck, que l'évêque de Césarée ait forgé de toutes pièces les fragments qu'il cite, ou qu'il les ait gravement altérés, il est très-probable que plusieurs des difficultés qui nous arrêtent dans l'écrit de Sanchoniathon viennent de cet esprit crédule et partial, uniquement attentif à relever dans les textes ce qui pouvait servir sa cause. Non moins passionné, Porphyre n'a dû avoir dans ses citations d'autre but que les besoins de sa polémique. Plusieurs traits, enfin, semblent élever contre la sincérité de Philon et de Sanchoniathon les soupçons

[1] L'ouvrage attribué à Sanchoniathon fut assez répandu dans l'antiquité. Outre Porphyre et Eusèbe, Origène, Étienne de Byzance, Jean Lydus, paraissent, ainsi qu'on le verra ci-après, en avoir tenu des copies.

les plus graves. Tout commande donc la défiance quand il s'agit d'un texte transmis de troisième ou de quatrième main, par des intermédiaires d'une foi douteuse, et sur un sujet qui prête beaucoup par lui-même aux fraudes et aux déceptions.

Les hésitations de la critique moderne sur la valeur de l'écrit singulier qui nous occupe suffiraient, du reste, pour conseiller la réserve et la timidité. Accueillie d'abord avec confiance, puis rejetée avec mépris, l'*Histoire phénicienne* de Sanchoniathon a repris de nos jours une subite faveur. M. Movers, qui d'abord l'avait reléguée au rang des compositions apocryphes, s'est ensuite converti à l'opinion de ceux qui croient devoir la prendre fort au sérieux [1]. Plus récemment, M. Ewald [2] et M. Bunsen [3] ont essayé de montrer la grande valeur et l'origine purement phénicienne de l'ouvrage traduit par Philon. On peut dire que cette opinion est aujourd'hui l'opinion dominante en Allemagne : les savants auteurs que je viens de nommer ont su lui donner une vraisemblance qu'elle n'avait pas dans les écrits des Scaliger, des Grotius, des Bochart, des Selden. Toutefois leurs pénétrantes recherches me semblent prêter à de si fortes objections que j'ai cru devoir les soumettre à un nouvel et attentif examen.

Peu de problèmes, en effet, dans le cercle des études sémitiques et de l'histoire ancienne en général, ont plus d'importance que celui-ci. Si l'*Histoire phénicienne* de Sanchonia-

[1] M. Movers a traité la question à trois reprises : 1° *Unæchtheit der im Eusebius erhaltenen Fragmente des Sanchuniathon*, dans les *Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie*, t. VII (1836), 1re part. p. 51-91 ; 2° dans son grand ouvrage *Sur les Phéniciens*, t. I (1841), p. 116-147; 3° dans l'article *Phœnizien* dans l'*Encyclop.* d'Ersch et Gruber (1848). C'est dans cet article qu'il faut chercher son opinion définitive.

[2] *Abhandlung über die phœnikischen Ansichten von der Weltschœpfung und den geschichtlichen Werth Sanchuniaton's.* Gœttingen, 1851. (Extrait du t. V des *Mém. de la Société de Gœttingue.*)

[3] *Ægyptens Stelle in der Weltgeschichte*, Ve Buch, 3e Abth. (Gotha, 1856.)

thon nous représente réellement la cosmogonie et l'histoire primitive telles que l'entendaient les Phéniciens, aucune des pages léguées par l'antiquité ne peut le disputer en intérêt à celles qu'Eusèbe nous a transmises. A côté de la Genèse, représentant les vieux souvenirs de la race hébraïque, nous aurions, dans cette hypothèse, une version écourtée et altérée, il est vrai, mais sérieuse et intelligible encore des traditions de Chanaan. Les analogies singulières qui se remarquent par moments entre les deux séries de traditions, et qui ressemblent à un écho répercuté de l'un à l'autre, acquièrent alors une importance majeure et permettent de dresser une sorte de mythologie primitive des Sémites, dont l'histoire patriarcale des Hébreux serait une antique transformation, et dont la version de Philon serait la parodie. Si, au contraire, l'ouvrage attribué à Sanchoniathon n'est qu'une composition artificielle, dans le fond et dans la forme, d'un faussaire relativement moderne, la Genèse reste le seul livre qui nous parle des antiquités sémitiques; et des rapports antiques entre Israël et Chanaan nous ne connaissons avec exactitude qu'un seul, mais celui-là incontestable et frappant au plus haut degré, celui de la langue. Peut-être entre ces deux opinions extrêmes trouverons-nous quelques moyens termes qui nous permettent de concilier des apparences contradictoires. Notre prétention ne saurait être de traiter toutes les parties d'un problème qui, depuis le XVIe siècle, a si fortement préoccupé les savants. Nous nous bornerons à rechercher les procédés qui ont présidé à la composition de l'ouvrage cité par Porphyre et Eusèbe, l'esprit et les intentions de l'auteur, l'ordre d'idées où il vivait; enfin nous essayerons d'éclaircir tous ces points par le rapprochement de quelques textes nouvellement entrés dans le champ de la critique. Je dois d'abord suivre page à page les fragments qui nous ont été con-

servés, et discuter en détail les questions de critique et d'exégèse que font naître ces morceaux singuliers [1].

PREMIÈRE PARTIE.

M. Ewald et M. Bunsen me paraissent avoir suffisamment démontré que les fragments qui nous sont parvenus de l'ouvrage traduit par Philon de Byblos renferment plusieurs cosmogonies de provenance assez diverse, quoique toutes réunies par d'évidentes analogies. Ces cosmogonies, qui semblent avoir été puisées pour la plupart sur les stèles des temples, comme l'affirment Porphyre et Philon (p. 4 et 6), et où les traditions particulières de Sidon, de Byblos, de Tyr et de Béryte se discernent assez nettement, ont été réunies au moyen de transitions artificielles, qui laissent apercevoir encore la division des fragments primitifs. Dominé comme tous les compilateurs par le désir d'être complet, l'auteur aime mieux se contredire et suivre la marche la plus bizarre que de rien omettre de ce qu'il a entre les mains. Le début de la Genèse nous offre un exemple frappant de ce procédé de composition. Les deux premiers chapitres de ce livre renferment, selon toutes les apparences, deux cosmogonies différentes, que le dernier rédacteur du Pentateuque a réunies, en tâchant d'écarter de la seconde ce qui faisait contradiction ou double emploi avec la première. La formule qui marque le commencement du second chapitre ne

[1] Une circonstance heureuse m'a permis d'apporter au texte quelques améliorations. Un habile helléniste, M. Nolte, qui a collationné la plupart des manuscrits de la *Préparation évangélique* déposés dans les diverses bibliothèques de l'Europe, a bien voulu me communiquer les leçons auxquelles il s'est arrêté sur le passage qui m'intéresse. M. Orelli et M. Gaisford n'ont guère cherché à corriger le texte de l'ancienne édition de Viger. Quelque défectueux que soit le travail de M. Orelli, je me conformerai à l'usage où l'on est de citer le texte de Sanchoniathon d'après les pages de son édition.

permet guère de doute à cet égard. Dans la longue échelle généalogique dressée par Sanchoniathon se remarquent de même des espèces de reprises, l'auteur revenant plusieurs fois au Dieu suprême ou aux principes cosmiques, et descendant de là par divers échelons jusqu'à la terre ou l'homme, pour remonter encore aux principes suprêmes. Ainsi tout d'abord l'auteur part du chaos (p. 9), et aboutit aux hommes et aux animaux (p. 10); puis, après une transition grossière, il revient aux principes cosmiques, Κολπία et Βααύ (p. 12), et retombe tout à coup dans le monde humain par Γένος et Γενεά (p. 14). Il se relève avec Βεελσαμήν, et, reprenant son récit par une vague formule (p. 16) à *Oulom* ou Αἰών, il descend par diverses séries jusqu'aux Sidoniens, cachés bizarrement sous les deux mots Ἀγρεύς et Ἁλιεύς (p. 18). Continuant en apparence sa généalogie, mais en réalité rentrant dans le monde divin, il reprend les choses au démiurge Χουσώρ (p. 18), et arrive bientôt à Τεχνίτης et Γήϊνος Αὐτόχθων (p. 20), qui ont la plus grande analogie avec *Kaïn* et *Adam*. Quittant de nouveau les hommes, il commence une série par Ἄγρος (p. 20), qui est sans doute שַׁדַי ou le Tout-Puissant, et il aboutit bientôt aux Titans (p. 22) et aux ancêtres des Bérytiens (p. 24). Les séries très-compliquées qui suivent offrent la même loi. Partant d'Uranus, qu'il rattache de la façon la plus superficielle aux généalogies précédentes (p. 24), il descend peu à peu à des catégories flottantes entre le monde divin et le monde terrestre. Le système du compilateur apparaît ainsi dans tout son jour : on voit que, ne voulant rien sacrifier des éléments disparates que lui offraient les stèles sacrées de la Phénicie, il met bout à bout les séries les plus diverses, en établissant entre le dernier terme de la précédente et le premier terme de la suivante un lien artificiel de synonymie ou de filiation.

Si nous parcourons en détail les fragments divers ainsi réunis, il nous sera impossible de méconnaître, dans le premier des morceaux conservés par Eusèbe, et qui s'étend depuis la page 8 jusqu'à la page 12, un fond vraiment phénicien ou babylonien (les analogies qui existaient entre la religion de Babylone et celle de la Phénicie rendent ces deux termes presque synonymes). Les cosmogonies sont, sans contredit, l'un des traits communs les plus frappants des anciennes littératures sémitiques. Sous une forme plus ou moins complète, nous possédons six cosmogonies sémitiques, toutes calquées sur le même plan et de même famille : 1° celle de la Genèse, qui se distingue entre toutes par un haut caractère de spiritualisme et de simplicité; 2° la cosmogonie babylonienne conservée par Bérose; 3° la cosmogonie babylonienne exposée par Eudème et conservée par Damascius [1]; 4° la cosmogonie phénicienne exposée par Eudème et conservée par Damascius [2]; 5° la cosmogonie phénicienne de Mochus, conservée par Damascius [3]; 6° enfin celle de Sanchoniathon [4]. Les analogies qui se remarquent entre toutes ces cosmogonies ne permettent aucun doute sur leur provenance vraiment sémitique; mais la forme raffinée, symbolique, à la fois abstraite et matérialiste par laquelle les cosmogonies de Babylone et de la Phénicie se distinguent essentiellement de la Genèse, est-elle vraiment antique, ou bien n'était-ce point là, à Babylone comme en Phénicie, un reflet de l'esprit philosophique, sous l'influence duquel les Phéniciens et les Chaldéens auraient cherché à expliquer par des principes abstraits ou des agents naturels d'an-

[1] *De primis principiis*, edid. Kopp, p. 384.

[2] *Ibid.* p. 385.

[3] *Ibid.*

[4] On pourrait retrouver dans la Cabbale juive, dans le gnosticisme et dans les doctrines orphiques, l'écho de ces diverses cosmogonies, surtout de celles de Babylone; mais les imitations de second ordre n'ont rien à faire avec les doctrines originales, qui seules nous occupent ici.

ciennes traditions mythiques? C'est sur quoi il reste bien des incertitudes. Il faut avouer que les cosmogonies dont nous parlons, et qu'on pourrait appeler avec l'antiquité *physiologiques*, s'expliqueraient assez bien par l'action d'une philosophie matérialiste et athée s'exerçant sur la première page de la Genèse ou sur un récit analogue. Les cieux et la terre, que Dieu crée à l'origine et qui sont d'abord plongés dans le chaos (תהו ובהו), ces ténèbres qui planent sur l'abîme (חשך על פני תהום), cet esprit de Dieu qui couve sur les eaux comme une colombe amoureuse, suivant une interprétation fort ancienne et favorisée par l'acception ordinaire du mot מרחפת en syriaque[1]; tous ces traits n'ont-ils pas en quelque sorte leur contrefaçon philosophique dans l'ouvrage attribué à Sanchoniathon, quand cet interprète supposé des dogmes phéniciens établit comme principe de l'univers *ἀέρα ζοφώδη καὶ πνευματώδη, ἢ πνοὴν ἀέρος ζοφώδους, καὶ χάος θολερὸν ἐρεβῶδες*, et quand il parle de ce Souffle ou Esprit qui se prend d'amour pour ses propres principes, *Ὅτε ἠράσθη τὸ πνεῦμα τῶν ἰδίων ἀρχῶν*, union d'où naît *πόθος*, comme dans les cosmogonies conservées par Eudème[2]? Je ne serais donc pas absolument éloigné d'admettre ce que notre savant confrère M. Guigniaut a déjà ingénieusement soupçonné[3], à savoir que, dans cette cosmogonie, il y a plus d'un emprunt fait à la cosmogonie juive. Il est certain que la théorie de Sanchoniathon offre les plus grandes analogies avec les cosmogonies orphiques, où il est difficile de méconnaître une influence juive ou chrétienne, et qui en tout cas sont d'une époque relativement moderne[4]. Si l'on tient compte, toutefois, 1° des ressemblances incontestables que la cosmogonie de San-

[1] Voir la *Vie de S. Éphrem*, dans Assemani, *Bibl. orient.* t. I, p. 45. — S. Basile, *In Hexam.* Homil. 2.

[2] Le mot dont se sert Eudème est Ἀπασών, qui est certainement חפצון, équivalent exact de *πόθος*.

[3] *Relig. de l'ant.* t. II, 3e part. p. 862.

[4] Suidas, au mot Ὀρφεύς.

choniathon offre avec les deux systèmes phéniciens conservés par Damascius; 2° des traits réellement phéniciens qui caractérisent les systèmes conservés par Damascius (par exemple les deux mots Οὐλωμός, Χουσωρός, qui offrent un phénicisme évident, le changement de *a* en *o*); 3° des ressemblances que ces trois systèmes présentent avec les deux systèmes babyloniens exposés l'un par Bérose, l'autre par Damascius, on est amené à reconnaître dans ces cosmogonies une donnée vraiment originale et indigène. L'esprit philosophique qui se remarque dans les cosmogonies phéniciennes et babyloniennes, et qui leur donne une physionomie si différente de celle de la Genèse, tient peut-être au progrès de la réflexion en Orient ou à la tendance plus scientifique des Phéniciens et des Chaldéens. Babylone fut certainement le centre d'un mouvement philosophique et scientifique, dont la trace est sensible encore dans la Cabbale, dans le gnosticisme et dans les fragments qui nous sont restés de la littérature des Nabatéens. On conçoit d'ailleurs que Bérose, l'auteur de l'*Histoire phénicienne*, et les auteurs où puisait Damascius aient exposé la théologie babylonienne et phénicienne, non sous sa forme primitive, mais telle qu'elle était enseignée de leur temps, c'est-à-dire interprétée dans un sens philosophique fort éloigné des idées de la haute antiquité.

Un fait important, du reste, invite à croire que cette transformation se fit dès une époque assez ancienne : je veux parler des nombreux traits de ressemblance qu'on remarque entre les cosmogonies sémitiques fondées sur des abstractions et les aperçus des plus anciennes écoles philosophiques de la Grèce. Les premiers principes abstraits d'Anaximandre, d'Anaximène, d'Héraclite, de Leucippe et surtout d'Empédocle rappellent d'une manière frappante les principes élémentaires des cosmogonies rapportées par Bérose, Sanchoniathon et Damascius.

Peut-être l'hypothèse des emprunts faits par la philosophie grecque à l'Orient, hypothèse que la critique a dû tenir pour suspecte à cause des exagérations qu'on y avait mêlées, reprendra-t-elle faveur quand nous connaîtrons mieux l'histoire intellectuelle de Babylone. La Phénicie doit être envisagée comme la forme occidentale de la civilisation babylonienne : or Thalès était d'origine phénicienne[1]. Les rapports de Phérécyde avec la Phénicie sont attestés par l'antiquité : l'ouvrage même de Phérécyde intitulé Ἑπτάμυχος ou Θεοκρασία ou Θεογονία, et la doctrine qui nous est arrivée sous son nom, confirment l'exactitude de cette tradition[2]. Les voyages de Démocrite en Orient n'ont rien d'invraisemblable[3]. Il n'est donc pas trop téméraire de supposer que la forme générale des cosmogonies adoptées par les écoles antiques de la Grèce et leur prétention d'énumérer les ἀρχαί ou στοιχεῖα du monde proviennent de la méthode des écoles orientales. Eudème, le disciple d'Aristote, cité par Damascius[4], semble l'avoir aperçu, quand il met en regard avec beaucoup de justesse les anciennes théories des philosophes grecs sur l'origine des choses avec les cosmogonies de Babylone et de la Phénicie.

Une théorie de la génération spontanée, caractérisée par les deux mots sacramentels de Μώτ et de Ζωφασημίν (ou mieux Ζωφησαμήν), suit, dans le texte de Sanchoniathon, la cosmogonie que nous venons d'exposer. M. Movers[5] croit reconnaître dans tout ce passage un emprunt fait à un livre hermétique, c'est-à-dire à l'antique sagesse de l'Égypte, travestie peut-être par l'ignorance et le charlatanisme. L'étymologie hébraïque qui est donnée au mot Ζωφησαμήν ne serait pas une objection

[1] Cf. Brucker, *Hist. crit. phil.* I, 459.

[2] *Ibid.* p. 983.

[3] *Ibid.* p. 1178.

[4] *De primis principiis*, p. 382 et suiv.

[5] *Die Phœnizier*, t. I, p. 133 et suiv. — Cf. de Rougé, dans le *Journ. asiat.* sept. oct. 1856, p. 206.

décisive contre cette hypothèse. En effet, notre auteur obéit en plusieurs endroits à la tendance, si commune dans l'antiquité, d'expliquer tous les mots par la langue qui lui était la plus familière : il ne serait pas plus surprenant de le voir tirer un mot peut-être égyptien d'une racine sémitique, qu'il ne l'est de voir les Grecs expliquer בירתא (*Birtha*), nom de la citadelle de Carthage, par *βύρσα* « cuir », ou Philon le Juif expliquer **Φίλιππος** par פי־לפיד[1]. Mais de plus graves difficultés peuvent être adressées à l'explication de M. Movers. Toute cette cosmogonie a un air de famille évident avec ce qui précède et ce qui suit, comme aussi avec les cosmogonies conservées par Damascius. La physionomie sémitique de **Ζωφησαμήν** n'est point méconnaissable, et le rôle de ces *contemplateurs du ciel* ressemble fort à celui des chérubins d'Ézéchiel (c. I). M. Ewald rapproche **Μώτ** de l'arabe مَادّة (plur. مَوَادّ), « matière »[2]. M. Bunsen, plus hardi encore, propose de lire **Μώχ**[3]; ce mot, qu'il explique par l'hébreu מַק, est pour lui identique à **Μῶχος**, qui figure ailleurs comme le nom d'un auteur phénicien, que les Grecs ont pris pour l'inventeur de la philosophie atomistique[4]. La *philosophie de Môkh* désigne ainsi, selon M. Bunsen, la philosophie de la matière première, qui, par une bévue assez naturelle, serait devenue pour les Grecs la *philosophie de Mochus*. De telles conjectures, dépourvues de l'autorité des manuscrits, ont quelque chose d'arbitraire; je ferai observer d'ailleurs que le mot מק signifie proprement une *pourriture* résultant de décomposition, et qu'il ne saurait guère désigner une *boue* féconde, où seraient contenus les germes de tous les êtres. C'est ici le cas d'appliquer le principe : *Boni grammatici est nonnulla etiam nescire.* Bornons-nous

[1] Voir le traité de Philon **Περὶ τῶν μετονομαζομένων** tout entier.

[2] *Abhandlung*, p. 30-31.

[3] *Ægyptens Stelle*, l. V, 3e partie, p. 257 et suiv.

[4] Strabon, XVI, p. 757, édit. Cas.

à dire que Μώτ répond dans le texte de Sanchoniathon à *ἰλύς* ou *ὑδατώδους μίξεως σῆψις,* et qu'il faut, ainsi que l'ont bien vu MM. Ewald et Bunsen, y rapporter ces mots: *ἀνεπλάσθη ὁμοίως ὠοῦ σχήματι*[1]. Le symbole de l'œuf joue un rôle exactement semblable dans les deux cosmogonies phéniciennes conservées par Damascius, et cela suffirait pour maintenir l'origine phénicienne de la cosmogonie que nous discutons en ce moment. Les mots *ἄῤῥεν καὶ θῆλυ,* qui la terminent, rappellent d'une manière frappante le *masculum et feminam creavit eos* (*Gen.* I, 27). Ajoutons que le style de ce morceau est purement sémitique; le *καί,* qui revient à chaque instant, répond au ו des Hébreux.

Les cosmogonies suivantes, qui s'étendent de la page 14 à la page 24, affectent la forme de généalogies disposées par couples, comme cela a lieu dans les *Tholedoth* de la Genèse. La généalogie est la forme essentielle des mythologies sémitiques. L'histoire primitive, qui chez les Ariens s'exprime par le mythe, s'exprime chez les peuples sémitiques par des listes ou généalogies patriarcales[2]. L'imagination tempérée des peuples sémitiques ne se prête pas aux successions de dynasties divines où se donne carrière le génie des peuples indo-européens. Le Sémite est naturellement évhémériste: tout devient pour lui histoire et généalogie; les mythologies qu'il ne comprend pas se transforment à ses yeux en séries de filiations directes. Sous ce jour nous apparaissent les primitives traditions des Hébreux, des Arabes, des Phéniciens, des Babyloniens[3]. Les procédés qui sont em-

[1] Le mot Μώτ (p. 10, l. 9) doit être transporté après le mot *σχήματι*. Il est même probable que la phrase entière doit être mise avant ce qui concerne *Ζωφησαμήν*.

[2] Voy. les vues ingénieuses du baron d'Eckstein dans le *Journal asiatique*, août-septembre 1855, p. 22 et suiv. et *Revue archéologique*, 1855-1856, p. 698 et suiv.

[3] Un fait bien curieux, c'est que les généalogies des Berbers, conservées par Ibn-Khaldoun, et qui n'ont dû être rédigées qu'après l'établissement de l'islamisme en Afrique, affectent la même forme

ployés dans l'*Histoire phénicienne* pour remplir les échelons des séries sont les mêmes que ceux qui, selon d'ingénieuses suppositions, ont servi à former les nomenclatures des premiers chapitres de la Genèse[1] : presque tous les personnages qui figurent dans l'ouvrage de Sanchoniathon s'expliquent par des dédoublements de mots, par des noms de peuples, de montagnes, de dieux considérés comme des inventeurs, et par la tendance à envisager les attributs des vieilles divinités comme le symbole des arts dont elles avaient gratifié le genre humain.

Le vent Κολπία et la femme Βαάυ[2] engendrent Αἰών et Πρωτόγονος. Quelque bizarre que paraisse l'interprétation de Bochart, expliquant Κολπία par קול־פי־יה = *vox oris Jehovæ,* il serait téméraire de la repousser comme chimérique : plus d'une fois nous croirons surprendre notre auteur travaillant ainsi sur des expressions hébraïques qu'il ne comprenait pas; mais une telle opinion ne peut se soutenir qu'en admettant un emprunt direct fait à la Genèse, ou, pour mieux dire, aux explications des rabbins : l'opinion de M. Bunsen, d'après laquelle *Iah* serait un nom de la divinité commun aux Hébreux et aux Phéniciens, et Κολπία une expression purement phénicienne, nous paraît insoutenable[3]. Ici encore nous croyons qu'il faut s'abstenir de conjectures intempérantes. Considérant, 1° la place que les vents occupent dans les deux cosmogonies conservées par Damascius (αὔρα, πνεῦμα, Λίψ, Νότος); 2° le contexte du passage que nous cherchons à expliquer (p. 12), où Κολπία semble placé sur le même rang que *Notos, Boreas et les autres*

[1] Ewald, *Geschichte des V. I.* t. I, p. 349 et suiv. (2ᵉ éd.); *Jahrbücher der bibl. Wiss.* t. VI (1854), p. 1 et suiv.

[2] Le texte porte γυναικὸς αὐτοῦ Βαάυ. M. Nolte m'avertit que les meilleurs manuscrits ne portent pas αὐτοῦ.

[3] M. Bunsen y a, je crois, renoncé depuis, mais pour y substituer une opinion qui me semble moins admissible encore, celle de MM. Delitzsch et Röth, qui expliquent Κολπία par קול־פיח = *vox venti.*

vents, je me range de préférence à l'opinion de M. Movers et de M. Ewald[1], qui voient dans Κολπία le nom d'une aire de vent, probablement du vent d'ouest (خلف, *quod pone est, occidens*)[2]. En tout cas, le רוח אלהים de la Genèse trouve ici son analogue parfait.

Quant à Βααύ, interprété dans le texte par *νύκτα*[3], il est difficile de n'y pas voir, avec la plupart des interprètes, le בהו de la Genèse, désignant le chaos. Ce mot se retrouve dans le *Ialdebaoth* (ילד בהו, *fils de Boou*) des Gnostiques et peut-être dans leur *βυθός*[4], comme le תהו, qui lui est parallèle, se retrouve dans la *ταυθέ* (תהותא) de la cosmogonie chaldéenne conservée par Damascius[5]. Cette coïncidence ne saurait être fortuite : תהו et בהו sont évidemment deux vocables fort anciens, communs à tous les dialectes sémitiques et désignant le *chaos*.

Que dire maintenant d'Αἰών et Πρωτόγονος, qui nous sont donnés comme les ancêtres de l'espèce humaine? Tout commande de voir dans Αἰών la traduction grecque du mot עולם, qui se trouve, sous la forme phénicienne Οὐλωμός, dans la cosmogonie de Mochus[6]. Le mot עולם paraît vraiment avoir appartenu à l'ancienne théologie des Sémites. De la signification primitive d'*éternité*, il passa à celle de *monde*, puis à celle de *création*, *ordre de créatures*, qu'il a dans ce passage de l'Épître aux Hébreux (I, 2) *δι' οὗ καὶ ἐποίησε τοὺς αἰῶνας*[7]. Les *Éons* des Gnostiques et les عالمين, qui jouent un si grand rôle dans le

[1] Movers, art. *Phœnizien*, dans Ersch et Gruber, p. 415. — Ewald, *Abhandlung*, p. 40, note.

[2] Ne pourrait-on pas rapprocher ici le nom de la montagne de Καλπή?

[3] Le mot Νύξ joue, dans les anciennes cosmogonies grecques, le rôle du *chaos*. (Cf. Damascius, *De primis principiis*, edid. Kopp, p. 382 et suiv.)

[4] Movers, p. 145, 279-280, 555-556, 589. — Guigniaut, p. 871, 892-893.

[5] *De primis princip.* p. 384. Cf. Movers, p. 264, 269, 275, 279.

[6] Ap. Damasc. p. 385. Conf. Bunsen, p. 273 et suiv.

[7] Voir même épître, XI, 3. Comparez l'acception de *seclum* (*secla ferarum*, etc.) dans Lucrèce.

Coran, doivent être rattachés aux mêmes idées : M. de Sacy[1] a démontré qu'il faut traduire ce dernier mot, non par *mondes*, mais par *catégories d'êtres*. M. Lenormant a reconnu avec pénétration, dans les mots SAECVLO FRVGIFERO d'une monnaie d'or d'Albin, un *Æon* d'Hadrumète, ville natale d'Albin[2]. L'expression חלד et בעל חלדים, qui nous a été conservée sous la forme Ἄλδος et Ζεὺς Ἀλδήμιος, a sans doute le même sens[3].

Mais ici se présente une observation des plus propres, je crois, à montrer la nature du texte que nous essayons d'éclaircir. Cet *Oulom* qui, dans la cosmogonie de Mochus, désigne un principe cosmique de premier ordre[4], n'est dans Sanchoniathon qu'un homme mortel (θνητοὺς ἄνδρας οὕτω καλουμένους). Comment expliquer cette transformation? Sans doute par la tendance générale de l'auteur à ne voir que des hommes dans les éléments cosmogoniques, mais aussi par une arrière-pensée qui reparaît en bien d'autres endroits. Πρωτόγονος correspondant à קדמון et impliquant probablement des idées mystiques analogues à celles que les rabbins et les premiers chrétiens attachèrent à אדם קדמון[5], ou *Adam premier*, Αἰών se trouve de même correspondre, tant bien que mal, à חוה ou *Ève*. Ces grossières superpositions de noms hébraïques et de noms grecs, analogues à celle qui de בהו a tiré le βυθός des Gnostiques, n'ont rien qui

[1] *Journal asiat.* sept. 1829, p. 161 et suiv. — Garcin de Tassy, *La poésie philosophique et religieuse chez les Persans*, p. 19, note.

[2] *Revue numismatique* de MM. Cartier et de la Saussaye, 1842, p. 90 et suiv. M. de Longpérier me signale des monnaies d'Hadrumète qui confirment pleinement la conjecture de notre savant confrère, dans Pellerin, *Recueil de médailles de peuples et de villes*, t. III, pl. LXXXVIII, n° 1. — Eckhel, *Doctr. num. vet.* t. IV, p. 134. — Mionnet, *Descript. des méd. ant.* t. VI, p. 579, n° 8.

[3] *Etymol. magnum*, voce Ἀλδήμιος. Cf. Movers, p. 262. חלד, qui signifie proprement *vita*, *ævum*, signifie aussi *mundus*. (Voyez Gesenius *Thesaurus*, s. h. v.)

[4] Damascius (edid. Kopp), p. 385.

[5] Comparez le *Protogonos* des Hymnes orphiques, p. 260 275, 291, 317, 466 (édit. Hermann).

doive surprendre à une époque de confusion comme celle à laquelle nous essayerons de reporter la dernière rédaction de nos fragments. Que dit notre texte, en effet? Que Αἰών inventa le premier l'art de cueillir le fruit des arbres. N'est-il pas probable qu'il y a dans cette particularité une allusion au récit biblique sur le fruit cueilli dans l'Éden? Si l'on m'objecte que c'est là une analogie détournée, singulière, je répondrai que toutes celles du livre que nous examinons sont de cette nature, et supposent un contact très-indirect avec les sources juives. Ce sont des récits grossièrement travestis, des contre-sens qui ne s'expliquent que par l'inexactitude de renseignements transmis de vive voix. Parfois même on serait tenté d'avoir recours à une hypothèse plus hardie encore, et de supposer que la transmission s'est faite sur des représentations figurées qui auraient été mal comprises. Il n'est pas douteux que notre auteur ne soit souvent égaré par une symbolique superficielle qui le porte à interpréter les images de chaque dieu dans le sens matériel le plus grossier (voy. p. 34, 36, 38). Supposons une représentation figurée du récit de la Genèse (ch. III), où Ève eût le bras tendu vers le fruit pour le cueillir, un Syrien ou un Phénicien de l'époque des Séleucides, suivant son penchant pour les idées évhéméristes et pour ce genre d'explication, alors fort en vogue, qui ne voyait dans les personnages des mythes anciens que des inventeurs, pouvait-il interpréter une pareille scène autrement que par ces mots : *εὑρεῖν τὸν Αἰῶνα τὴν ἀπὸ τῶν δένδρων τροφήν*. Peut-être à l'inverse un symbole phénicien a-t-il fait penser à l'histoire biblique et a-t-il provoqué la confusion des deux traditions : ce qui porterait à le croire ce sont l'épithète de *frugifer* attribuée à l'*Æon* d'Hadrumète et les épis qu'il porte à la main[1]. Nous ne voulons nullement insister sur

[1] Voir les recueils de numismatique précités. La différence essentielle qu'il y a entre

la réalité de telles hypothèses : nous les proposons uniquement pour montrer à quel ordre de procédés il faut s'adresser pour avoir le mot de ces fables étranges. Notre texte semble offrir quelques autres jeux de mots étymologiques, très-douteux il est vrai, qui n'ont de racines que dans le texte grec : ainsi Περσεφόνη, tiré de παρθένος et de φονή (p. 26); Ἀστάρτη, de ἀεροπέτης ἀστήρ (p. 36). Les Juifs employaient souvent un système analogue de superposition pour les noms propres, afin de donner une forme grecque aux mots qu'ils voulaient transcrire. C'est ainsi que ceux qui s'appelaient *Joseph* se faisaient appeler *Hégésippe*, que *Saül* devenait *Paul; Jésus, Jason*, etc. L'expression Φανής, des Mystères orphiques, semble offrir une confusion du même genre (פנה, φαίνω)[1]. Qui sait même si l'inscription précitée de la monnaie d'Albin ne renferme pas à la fois, par une sorte de jeu de mots, une allusion à la divinité phénicienne d'Hadrumète et une intention adulatrice analogue à *Sæculi felicitas?*

Αἰών et Πρωτόγονος engendrent Γένος et Γενεά. Nul doute que les deux mots phéniciens qui ont été ainsi traduits ne fussent dérivés de la racine ילד. Si l'on considère, d'une part, que le mot Θαλάτθ (תלדת, *generatio*) figure dans la cosmogonie babylonienne conservée par Bérose; d'une autre part, que le mot Μυλίττα doit correspondre à מולדת, *genitrix*, on se trouve amené à faire correspondre Γένος et Γενεά à Θαλάτθ et à Μυλίττα, ou תולדת et מולדת[2]. Cependant je n'ose repousser comme absolument chimérique l'opinion des anciens interprètes qui voyaient ici une allusion au nom de *Caïn*. Comme dans le couple précédent, il a pu se faire ici quelque super-

fruges et δένδρων τροφή oblige en tout cas d'admettre que l'idée primitive a subi dans Sanchoniathon une forte déviation.

[1] Movers, *Die Phœn.* I, 556.

[2] Cf. Bunsen, *op. cit.* p. 226 et suiv. 238, 276 et suiv.

position bizarre, dont le secret nous échappe. Nous voyons en tout cas commencer ici l'application du procédé qui va faire la base des généalogies suivantes, je veux dire le dédoublement du nom, de manière à créer un couple artificiel, ainsi que cela a lieu dans la cosmogonie chaldéenne : Δαχὴν καὶ Δαχόν, Κισσαρὴ καὶ Ἀσσωρόν[1]. Ces sortes de couples, formés par une allitération, se retrouvent souvent dans les listes mnémoniques des anciens peuples. Un trait digne d'attention, c'est que Γένος et Γενεά élèvent les premiers leurs mains vers le soleil, Dieu unique qu'ils adorent sous le nom vraiment phénicien de Βεελσαμήν (בעל־שמין)[2]. M. Orelli a rapproché de ce passage ce qui est dit à propos de Seth (*Gen.* VI, 26) : אז הוחל לקרא בשם יהוה, « alors on commença à invoquer le nom de Jehovah. »

La généalogie suivante se compose de trois personnages, Φῶς, Πῦρ et Φλόξ, ainsi nommés, prétend l'auteur, parce qu'ils inventèrent l'usage du feu. On sait qu'en général les noms fictifs que les légendes anciennes donnaient aux inventeurs étaient tirés de l'objet même de l'invention qu'on voulait expliquer[3].

Ces combinaisons sont puériles; cependant une remarque est ici nécessaire : leur puérilité n'est nullement une objection contre leur ancienneté. Je pense, pour ma part, que ni Philon, ni l'auteur phénicien qu'il traduit n'en sont les inventeurs. Les vieux récits d'origines offrent de nombreux exemples de ces moyens d'amplification. C'est ainsi que, suivant d'ingénieuses explications proposées par M. Ewald[4], les noms des premiers

[1] Damascius, p. 384.

[2] Les noms de *Balsamus*, *Balsamon*, *Belsimius* étaient fréquents en Syrie. (Voy. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, t. I, p. 76, 376; cf. Bourgade, *Toison d'or de la langue phénicienne*, p. 41.)

[3] Voir de nombreux exemples dans Pline, *Hist. nat.* liv. VII, § 57. Cf. Maury, dans l'*Athenæum français*, 1854, p. 96, et *Histoire des religions de la Grèce antique*, t. I, p. 231 et suiv.

[4] *Gesch. des Volkes Israel*, I, 353 et

patriarches antédiluviens, dans les traditions des Hébreux, ne feraient que répéter sous diverses formes les idées d'*homme*, de *fils*, etc.

La généalogie suivante nous offre quatre noms de montagnes, donnés pour des noms de géants[1]. C'est ainsi que chez les Hébreux le Caucase paraît s'être personnifié en *Gog* et *Magog*[2], et que des noms de montagnes, *Mas* et *Riphath*, semblent avoir pris place dans les *Tholedoth*.

Μημροῦμος et Ὑψουράνιος, deux synonymes parfaits, forment l'échelon suivant, si l'on adopte l'ancienne leçon consacrée par Orelli. Il semble toutefois qu'il faut y préférer, avec M. Guigniaut, M. Bunsen et M. Nolte, sur l'autorité de plusieurs manuscrits, Σαμημροῦμος ὁ καὶ Ὑψουράνιος. Le second nom n'est alors que l'explication du premier, et le personnage accouplé à Σαμημροῦμος est Οὔσωος, dont le nom, omis d'abord, reparaît dans la suite. Quoi qu'il en soit, c'est le nom d'Οὔσωος qui donne lieu au rapprochement le plus frappant de notre texte avec la Bible. Ce nom, en effet, rappelle tout d'abord celui d'Ésaü, et l'identité des deux personnages devient presque certaine quand on lit ce qui suit : *Στασιάσαι πρὸς τὸν ἀδελφὸν Οὔσωον, ὃς σκέπην τῷ σώματι πρῶτος ἐκ δερμάτων ὧν ἴσχυσε συλλαβὼν θηρίων εὗρε.* Est-il possible de méconnaître ici la rivalité de Jacob et d'Ésaü, et cette circonstance rapportée dans la Genèse qu'Ésaü était couvert de poil, surtout si

suiv. (2e édit.); *Jahrbücher der bibl. Wiss.* 1854, p. 1 et suiv.

[1] Un seul de ces noms, τὸ Βραθύ, est douteux et a donné lieu à beaucoup de conjectures. (Guigniaut, p. 863, note.) M. Nolte corrige Δεβραθύ = le Thabor. (Cf. Ewald, *Abhandlung*, p. 43. — Bunsen, *op. cit.* p. 287 et suiv.)

[2] کوه = *montagne*; مه کوه = *grande montagne*. Le *h* final répond à *g*, selon une loi générale du passage de l'ancien au moderne iranien. (Cf. Bohlen, *Die Genesis*, p. 116. — Winer, *Bibl. Realwært.* au mot *Magog*. — Pott, *Etymol. Forsch.* t. I, p. LVIII. — Knobel, *Die Vœlkertafel der Genesis*, p. 63-64; le même, *Genesis erklärt*, p. 103. Comparez les fables arabes sur la montagne de *Kaf*.)

l'on tient compte des analogies qu'Ὑψουράνιος offre, de son côté, avec *Israël?* Ajoutons que l'hypothèse que nous avons osé hasarder pour expliquer un trait d'Αἰών et Πρωτόγονος, hypothèse d'après laquelle le récit de Sanchoniathon proviendrait d'une représentation figurée mal comprise, retrouve ici son application. Préoccupé de cette idée que les dieux ont été des inventeurs, et que les attributs qui les caractérisent représentent les objets de leur invention, un Phénicien de l'école syncrétiste, après avoir conclu de ce qu'Αἰών cueillait une pomme, qu'Αἰών avait enseigné aux hommes à se nourrir de fruits, a très-bien pu interpréter le costume velu d'Ésaü en ce sens qu'il fut l'inventeur des vêtements de peau. Plusieurs légendes populaires de l'époque chrétienne, celle de *Longus,* celle de *Véronique,* dérivent de contre-sens analogues, fondés sur des représentations qui avaient perdu leur sens. Dans des documents d'une grande antiquité, les premiers chapitres de la Genèse, qui sait si *Jubal* et *Tubalcaïn,* qui sont donnés comme les inventeurs de la musique et de la métallurgie, ne sont pas d'anciennes divinités, dont l'une portait une hache, l'autre un instrument de musique, transformées, par l'évhémérisme naturel aux Sémites, en patriarches et en inventeurs [1]? L'étoile et le croissant, qui ornent dans les monuments figurés le front d'Astarté [2], sont de même représentés dans notre texte comme

[1] Comparez les Γρήγοροι ἀλφηστῆρες des vers sibyllins, *Oracula sibyllina,* t. I, p. 34 (édit. Alexandre). A une époque plus moderne, Hénoch devient de même l'inventeur des sciences et des arts. Je suis persuadé que cette préoccupation bizarre, qui s'empara à une certaine époque de tout l'Orient, eut sa source en Babylonie. Les principaux ouvrages de la littérature babylonienne affectaient la forme d'une technique sacrée, analogue aux *Çilpa-Çastra* de l'Inde, où chaque art était présenté comme une révélation d'une divinité. La publication de l'*Agriculture nabatéenne* offrira la démonstration du résultat que je ne puis qu'énoncer ici. (Comp. *Journ. asiat.* août-sept. 1854, p. 178 et suiv.)

[2] Voyez Guigniaut, *Relig. de l'antiq.* planches nos 154*, 203, 206, 212, 212*, 213, 265.

deux inventions d'Astarté (p. 34, 36), et les insignes d'El reçoivent (p. 38) une interprétation analogue.

Je n'ignore pas que le passage de Sanchoniathon relatif à *Οὔσωος* a été accepté par plusieurs critiques comme renfermant une donnée originale et vraiment phénicienne[1]. On ne peut nier, en effet, que le détail bizarre qui s'attache à son nom et à celui d'*Ὑψουράνιος*, à savoir qu'ils furent en quelque sorte les fondateurs de la prostitution religieuse des femmes, ne se rapporte à un des traits les plus caractéristiques des mœurs de la Phénicie et de la Babylonie. Notre savant confrère M. Lenormant[2] a rapproché *Οὔσωος* de l'*Usil* des Étrusques; mais, le mot *Usil* se rattachant aux dialectes indo-européens de l'Italie[3], ce rapprochement semble difficile à maintenir. Dans son récent mémoire sur les langues et les populations de l'Asie Mineure, M. Lassen[4] a identifié *Οὔσωος* avec le dieu carien *Ὠσωγώ*, dont l'origine, aussi bien que celle du peuple qui l'adorait, lui paraît sémitique. Le passage de Strabon où il est question d'*Osogo* (XIII, II, 23) doit être rapproché de cet autre passage de Pausanias (VIII, x, 4) : *Θαλάσσης δὲ ἀναφαίνεσθαι κῦμα ἐν τῷ ἱερῷ τούτῳ λόγος ἐστὶν ἀρχαῖος· ἐοικότα δὲ καὶ Ἀθηναῖοι λέγουσιν ἐς τὸ κῦμα τὸ ἐν ἀκροπόλει, καὶ Καρῶν οἱ Μύλασα ἔχοντες ἐς τοῦ θεοῦ τὸ ἱερὸν, ὃν φωνῇ τῇ ἐπιχωρίᾳ καλοῦσιν Ὠγώα.* Frappés de ce passage, MM. Abel, Muys, Maury ont cru pouvoir en conclure qu'au lieu d'*Osogo* il faut lire dans Strabon

[1] Le dieu phénicien *Οὔσωρος*, dont Eusèbe parle dans le *De laudibus Constantini* c. XIII, p. 471 (édit. Heinichen) et dans la *Théophanie* (l. II, 12, p. 72, trad. Lee), est d'ordinaire regardé comme une forme défigurée d'*Οὔσωος*; ce qui porterait à attribuer une sorte d'importance mythologique à notre *Οὔσωος*. Mais il est bien plus probable qu'*Οὔσωρος* doit être identifié avec le *Χουσώρ* de Philon et le *Χουσωρὸς* de Damascius.

[2] Lenormant et de Witte, *Élite des monum. céramographiques*, I, p. 104.

[3] Curtius, dans la *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, t. I, p. 30-31.

[4] *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. X (1856), p. 380-381.

Ogo[1]. Les inscriptions de Mylasa recueillies par M. Le Bas[2] ne permettent pas de douter que ΟϹΟΓΩ ne soit la vraie leçon carienne; néanmoins la fable rapportée par Pausanias prouve qu'il faut placer le mot en question dans la catégorie des mots groupés autour de Ὠκεανός, tels que *ὠγήν*, *ὠγῆνος*, *Ὠγυγής*, *Γυγής*[3], qui se retrouvent partout avec la race grecque pour exprimer les idées d'eau, de déluge, d'inondation[4].

MM. Movers[5], Ewald[6] et Bunsen[7], tout en reconnaissant l'affinité d'*Οὔσωος* avec Ésaü, cherchent à revendiquer pour le premier de ces deux noms un droit de cité dans la Phénicie. Selon eux, nous touchons ici un débris de cette ancienne mythologie sémitique qui aurait également servi de base à l'histoire patriarcale rapportée dans la Genèse. Israël ou *Ὑψουράνιος* devient une sorte de Saturne; Usov ou Ésaü, le Mars de la Phénicie. Les histoires patriarcales des Hébreux, à partir d'Abraham, se présentent à nous avec un caractère si positif, qu'il me paraît difficile d'y admettre quelque chose de mythologique. Que de vieilles mythologies soient devenues, dans la moyenne antiquité, des histoires de rois et de dynasties, rien de mieux établi; mais ces sortes de transformations sont

[1] Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique*, t. I, p. 89-90. — Abel, *Makedonien vor Kœnig Philipp* (Leipzig, 1847), p. 49. — Muys, *Griechenland und der Orient* (Cologne, 1856), p. 207.

[2] *Voyage archéologique*, Inscriptions, nos 340 et suiv.

[3] Peut-être faut-il en rapprocher le nom d'*Ὄγγα*, analogue à *Tritonia*, que portait Athéné à Thèbes. (Pausanias, IX, XII, 2.) Voyez cependant Welcker, *Griechische Götterlehre*, t. I, p. 776.

[4] Cf. C. Müller, *Ctesiæ, Castoris*, etc. *Fragmenta* (à la suite de l'*Hérodote* de Didot), p. 157. *Ὠγήν* se rattache assez bien au mot sanscrit *augha*. (Voy. Kuhn, *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, IV, 88-89. — Windischmann, *Ursagen der Arischen Völker*, p. 4 et suiv. Munich, 1852. — Muys, *l. c.*) Les anciennes étymologies du mot *Ὠκεανός*, tirées de l'hébreu, tombent par conséquent, aussi bien que celle qu'on a récemment proposée, הוא כינא (*Journ. asiat.* février-mars 1857, p. 149.)

[5] *Die Phœnizier*, I, p. 293 et suiv.

[6] *Abhandlung*, p. 44-45.

[7] *Ægyptens Stelle*, liv. V, p. 289 et suiv. et p. 253.

toujours reconnaissables à l'embarras et à l'invraisemblance des récits. L'ancienne conception mythologique, dans ce cas, pèse toujours plus ou moins sur le récit historique, et lui impose des allures équivoques ou fausses. Au contraire, peu de récits plus limpides et plus naturels que ceux de la Genèse, à partir d'Abraham. Si l'on excepte quelques passages d'importance secondaire, où la trace mythologique est, en effet, sensible, la couleur générale de ces récits nous transporte dans le milieu vrai et simple de la vie du Sémite nomade. Rien de symbolique, rien de contourné; aucune de ces interprétations violentes qui abondent chez les mythographes des basses époques. Quelques affinités qu'on doive admettre entre les traditions primitives des Hébreux et celles des Chananéens, ce n'est donc pas dans ce qui concerne Israël et Ésaü qu'on doit les chercher. Comme, d'un autre côté, il est difficile de voir un simple hasard dans les analogies qui existent entre le passage de Sanchoniathon qui nous occupe et les passages de la Genèse relatifs à Ésaü, on est amené à supposer ici une confusion analogue à celle que nous avons cru remarquer dans *Αἰών* et *Πρωτόγονος*. Cette confusion suppose, je le sais, une bévue puérile et presque ridicule; mais dans ces mythologies de bas étage, défigurées par le charlatanisme et l'ignorance, plus une explication est puérile plus elle a de chances d'être près de la vérité.

La généalogie qui suit est formée par un dédoublement artificiel, compliqué d'une méprise du traducteur. Ἀγρεύς et Ἁλιεύς, qui donnent leurs noms aux *chasseurs* et aux *pêcheurs,* proviennent sans doute, par un jeu de mots, du double sens de la racine צוד, qui signifie à la fois *venari* et *piscari,* et d'où dérive le nom de *Sidon*[1]. Les anciennes légendes emploient

[1] Un autre passage (p. 38) confirme cette interprétation.

souvent ce procédé. L'arbre généalogique de la dynastie de Troie, par exemple, est tout entier composé de mots tirés du nom même de la ville ou de localités voisines[1].

Les deux couples suivants, composés, le premier de Χρυσώρ, ou mieux Χουσώρ, correspondant à Ἀρμονία[2], et de Διαμίχιος, ou mieux Ζεὺς Μειλίχιος (Moloch?)[3]; le second de Τεχνίτης et Γήϊνος Αὐτόχθων, reposent sur un fond vraiment phénicien. M. Bunsen conjecture d'une manière ingénieuse qu'avec Ἀγρεύς et Ἀλιεύς, équivalant à *Sidon*, finit une des cosmogonies mises bout à bout par l'auteur, savoir celle des Sidoniens. Avec Χουσώρ commencerait une nouvelle cosmogonie, empreinte d'idées analogues au cycle de Vulcain chez les Grecs et chez les Latins. Τεχνίτης serait *Kaïn* ou *Tubalkaïn*, dont le nom semble, en effet, se rapporter à la métallurgie. Γήϊνος Αὐτόχθων serait *Adam*, par un jeu de mot avec אדמה, que la Genèse présente également[4]. M. le duc de Luynes a démontré ce que M. Judas avait déjà entrevu, savoir que le mot phénicien qui

[1] Voy. Duncker, *Gesch. des Alterthums*, t. III, p. 282.

[2] Le nom d'Ἀρμονία se retrouve, comme nom d'une femme native d'Ascalon, sur une inscription de Rhénée, près de Délos, avec d'autres noms phéniciens. (Voy. Le Bas, *Voyage archéologique*, Inscriptions n° 1943.)

[3] M. Nolte a trouvé la conjecture Μειλίχιος confirmée par les manuscrits. M. Ewald a prouvé que le nom de Moloch devait se prononcer, chez les Phéniciens, *Milik* (*Erklærung der grossen phœnik. Inschrift von Sidon*, p. 51). Milichus figure comme dieu punique dans Silius Italicus, III, 104. La forme hébraïque *Milkom* y correspond. Sur l'usage régulier de l'*i* pour d'autres voyelles en phénicien, voy. l'article *Phœnizien* de M. Movers, dans l'*Encycl.* d'Ersch et Gruber, p. 435-436. Ζεὺς Μειλίχιος se retrouve en Grèce (Thucyd. I, 126; Pausanias, I, XXXVII, 4; II, IX, 6; II, XX, 1). Le nom *iuveis meelikiieis* (Jovis Milichii) figure dans une inscription osque (Huschke, *Osk. und Sabell. Sprachdenkmäler*, n° XLIX*); mais il faut avouer que ce que nous savons du culte de *Milichius* porterait plutôt à l'envisager comme une divinité indigène des populations de la Grèce et de l'Italie.

[4] D'autres indices ont fait croire que le nom d'*Adam* n'a pas été inconnu aux Babyloniens (Ewald, *Jahrbücher*, 1857, p. 53); mais on ne peut affirmer que ce soit à une époque ancienne.

signifiait *homme* était אדם, comme en hébreu[1]. Peu de passages dans Sanchoniathon rappellent autant que celui-ci les premiers chapitres de la Genèse, et en particulier les traditions relatives à Jubal et à Tubalkaïn (ch. IV), où il est difficile de méconnaître la trace d'une ancienne mythologie sémitique. Il est probable que nous avons ici, résumée en quelques lignes, une cosmogonie phénicienne caractérisée par les mots de *Chusor*, de *Moloch*, de *Kaïn* et d'*Adam*.

Ἀγρός et Ἀγρούηρος[2] ou Ἀγρότης succèdent au couple précédent. Scaliger a, je crois, découvert la vérité sur ces deux noms, qui, en réalité, n'en font qu'un. Il faut y voir une grossière confusion entre le mot שַׁדַּי, nom du Tout-Puissant en hébreu, et le mot שָׂדֶה ou שָׂדַי[3], qui signifie *champ*. On n'en peut guère douter, quand on lit que Ἀγρότης ou שַׁדַּי avait un temple porté par des bœufs (allusion à l'arche), et qu'il était nommé le dieu par excellence : *ἐξαιρέτως θεῶν ὁ μέγιστος ὀνομάζεται.*

Je n'ose rien conjecturer sur Ἄμυνος et Μάγος, qui offrent sans doute quelque méprise analogue à celle dont nous venons de parler. Quant à Μισώρ et à Συδύκ, il faut peut-être y voir deux mots hébreux synonymes, מישור et צדיק. Le premier est interprété dans le texte par l'araméen ܫܪܐ (εὔλυτος). Sydyk ou Sadyk se retrouve dans Damascius comme un des principes de la cosmogonie phénicienne[4]. On serait tenté cependant de voir dans Μισώρ une trace du nom de *Mesraïm*. En effet, Μισώρ engendre Τάαυτος, qui est expressément identifié par l'auteur

[1] Judas, *Étude démonstrative de la langue phénicienne*, p. 171 et suiv. — De Luynes, *Mém. sur le Sarcophage et l'inscription funéraire d'Esmunazar*, p. 78 et suiv. — Munk, Mémoire sur la même inscription, *Journal asiatique*, avril-mai, 1856, p. 279 et suiv.

[2] Peut-être faut-il lire Ἀγρουήρως = שַׁדַּי־גִּבּוֹר ou שַׁדַּי־כַּבִּיר.

[3] Sur la légitimité de la forme שָׂדַי, voy. Gesenius, *Lex. man.* s. h. v. et *Lehrgebæude*, § 42 b, 2.

[4] Photius, *Bibl.* Cod. 242, p. 352 b, edid. Bekker.

avec le Toth de l'Égypte. Or, quoique M. Movers et M. Bunsen admettent que le rôle de Taaut dans Sanchoniathon se rattache à une donnée commune aux religions de l'Égypte et de la Phénicie, il faut, je crois, envisager ce personnage comme un emprunt fait à l'Égypte par la Phénicie. Un peu plus loin (page 38), *Τάαυτος* est reconnu expressément pour un dieu égyptien.

Les Dioscures, Cabires, Corybantes ou Samothraces (ces noms sont envisagés par l'auteur comme synonymes), naissent de Sydyk et semblent nous transporter brusquement dans le champ des traditions grecques, mais, en réalité, ne nous écartent point de la Phénicie. Un curieux passage de Phérécyde l'historien, conservé par Strabon[1], nous montre les affinités que les mythographes établissaient entre les Cabires, les Corybantes et Samothrace. L'origine phénicienne du mot *Cabires* (כבירים, *θεοὶ μεγάλοι*) me paraît certaine[2].

Sur la même ligne sont placés *Ἐλιοῦν* ou *Ὕψιστος* et *Βηρούθ*, noms où il est impossible de méconnaître le procédé souvent usité dans les *Tholedoth* sémitiques, et qui consiste à aligner, en guise de généalogies, les noms de la divinité suprême. *Ἐλιοῦν* est sans aucun doute עֶלְיוֹן, le Très-Haut; *Βηρούθ* est probablement בַּעַל־בְּרִית, que nous trouvons adoré chez les Sichémites (*Juges*, VIII, 33; IX, 4, 46). Le deuxième mot de cette appellation, étant féminin, a donné lieu de croire qu'elle s'appliquait à une femme. Comme il s'agit ici de traditions particulières à Byblos, centre du culte d'Adonis, il est probable que cet *Élion* ou Très-Haut de Byblos n'est autre qu'Adonis, dont le nom présente à peu près le même sens. Nous lisons,

[1] Cf. Müller, *Fragm. histor. græc.* t. I, p. 71. — Guigniaut, *Relig. de l'antiq.* t. II, 3e partie, p. 1089.

[2] Conf. Bunsen, *op. cit.* p. 314 et suiv.

en effet, un peu plus loin ces mots caractéristiques : Ὁ Ὕψιστος ἐκ συμβολῆς θηρίων τελευτήσας ἀφιερώθη.

Le polythéisme chez les Sémites n'a guère consisté qu'à jouer ainsi sur les noms du Dieu unique, envisagés comme désignant des personnes différentes, et groupés en généalogies : *El* ou Ἶλος, *Baal*, *Bel*, *Belitan*, *Adonis*, *Élion*, Ἀλδήμιος (בעל־חלדים) Ῥαμάς (בעל־רם), *Cadmus* (קדם, ὁ παλαιός), *Samemroum*, *Beelsamin*, *Sandan* (ܨܡܕܐܢ « l'éternel »), *Milk* ou *Moloch*, et les nombreuses formes qui s'y rattachent; à peu près comme si, dans le catholicisme, les divers noms de la Vierge, *Notre-Dame-de-Grâce*, *Notre-Dame-des-Sept-Douleurs*, etc. fussent devenus des personnages distincts : la fermeté théologique du christianisme n'a point permis que ce procédé devînt fécond chez les peuples modernes; mais, dans des cultes moins sévèrement gardés, de pareils faits ont dû bien souvent se passer. Les pluriels désignant des catégories d'êtres divins, dans la théologie des peuples sémitiques, tels que *Elohim*, *Kebirim*, etc. n'impliquent point eux-mêmes des individualités divines bien distinctes, rien en un mot qui ressemble aux dieux ariens, profondément séparés dès l'origine, comme les forces naturelles qu'ils représentaient.

Un personnage nommé Ἐπίγειος ou Αὐτόχθων, évidemment identique au Γήϊνος Αὐτόχθων que nous avons déjà rencontré, reparaît ici comme fils d'Élion et comme habitant la ville de Byblos. Il s'agit sans doute d'un Adam, fils d'Élion ou du Très-Haut, et servant de dernier terme à une cosmogonie particulière à la ville de Byblos.

Le Ciel et la Terre nous introduisent ensuite dans une longue série de fables, où il est difficile de méconnaître l'influence grecque, et en particulier de singulières analogies avec la théogonie d'Hésiode. Eusèbe lui-même a remarqué cette confusion

d'éléments helléniques (p. 34) qui cause à la critique d'étranges embarras. Et d'abord on ne trouve aucune trace chez les peuples sémitiques de la personnification du Ciel et de la Terre envisagés comme une divinité : cette idée est purement arienne, et tout porte à croire que c'est par un emprunt, bien antérieur sans doute à la rédaction de nos fragments, que ces deux personnages ont été introduits dans la cosmogonie phénicienne. L'auteur juif de la plus ancienne partie des vers sibyllins, qui vivait sous Ptolémée Philométor, se rencontre avec notre auteur d'une manière si frappante sur ce qui concerne Uranus et Ge, qu'il est impossible de ne pas voir, dans l'idée bizarre qu'ils expriment chacun de leur côté, une vue d'exégèse mythologique répandue à l'époque des Séleucides dans tout l'Orient. Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer le passage de Sanchoniathon, page 24, lignes 6-10, avec les vers 11-0113 du III[e] livre des vers sibyllins[1].

La suite de la grande théogonie qui commence par *Οὐρανός* et *Γῆ* offre un mélange singulier. Tout ce qui concerne *Ἶλος* (אל), *Βέτυλος* (בית־אל), *Δαγών* (דגון), *Ζεὺς Δημαροῦς* ou Tamyras[2] (בעל־תמר), les Dioscures, identiques aux Cabires; les *Ἐλοείμ* ou *σύμμαχοι Ἴλου* ou *Κρόνιοι* (sans doute des בני־אלהים), *Σάδιδος* (שדיד ou שדי), *Ἀσ7αρτή* (עשתרת), les divinités nommées *Εἱμαρμένη* et *Ὥρα* (נד, עדה? צלה? נעמה?), *Βααλτίς* (בעלתי) ou *Διώνη*, les Bétyles, *Πόθος* (חפצון), *Ἔρως* (?), *Σύδυκος* (צדיק), Eschmoun ou *Ἀσκληπιός* (אשמון), *Ζεὺς Βῆλος* (בעל), *Σιδών* (צידון), *Μελίκαρθος*, identifié à Hercule (מלך־קרת); *Ἄδωδος* (חדד), avec un phénicisme caractérisé, *Μούθ* (מות); tout cela, dis-je, pose sur un fond réellement phénicien[3]. Mais quel sens attribuer, dans une

[1] Alexandre, *Orac. sibyll.* t. I, p. 102.

[2] Sur l'identité de ces deux noms, voyez Movers, *Die Phœniz.* t. I, p. 661-662. — Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, t. I, p. 321, 329; t. II, p. 291 et suiv.

[3] La mention de la région nommée

théologie phénicienne, à Atlas, Perséphoné, Athéné, Rhéa, aux Titanides ou Artémides (*sic*), à Apollon, Pontos, Typhon, Nérée, Posidon? Il se peut sans doute que ce soient là des divinités phéniciennes cachées sous des noms grecs, selon le procédé ordinaire du traducteur[1]; mais bien des particularités semblent aussi empruntées à la Grèce. Ainsi Atlas est enseveli dans les profondeurs de la terre (*εἰς βάθος γῆς ἐμβαλών*)[2]; Athéné règne dans l'Attique (p. 37); Perséphoné meurt vierge (p. 26). Tout ce qui concerne Uranus offre une grande analogie avec les mythes de Kronos et de Zeus, sauf cette différence que le rôle de Kronos est ici en partie attribué à Uranus, et celui de Zeus à Kronos (p. 26, 30, 34, 36). Deux traits surtout sont frappants: Kronos invente la harpé, Athéné préside à l'invention de la lance (p. 28), c'est-à-dire, en tenant compte de l'évhémérisme phénicien, toujours disposé à voir dans les attributs des dieux des objets qu'ils avaient inventés, Kronos porte en main une harpé, Athéné porte en main une lance. Quoi de plus hellénique? Le rôle de Dioné (p. 31) est aussi parfaitement conforme aux idées de la mythologie grecque. Dira-t-on que le culte d'Athéné, le mythe de Kronos immolant ses enfants, celui de sa mutilation, les récits relatifs aux guerres de cette première dynastie de dieux sont des emprunts faits à la Phénicie par la Grèce, comme le veut M. Bunsen[3]? Cela est

Περαία, p. 32, d'où M. Bunsen tire des conséquences importantes (p. 339, 350 et suiv.), disparaît devant une correction de M. Nolte, qui propose de lire en cet endroit *ἀπὸ Ῥέας* ou *ἐκ Ῥέας*, lecture confirmée par le contexte. Jean d'Antioche (Müller, *Fragment.* t. IV, p. 54) identifie Rhéa avec Sémiramis, dont le nom, en effet, devait figurer dans la mythologie de la Phénicie comme dans celle de Babylone.

[1] Ce procédé se retrouve dans les inscriptions phéniciennes. (Conf. Gesenius, *Monum. phœn.* Melit. I; Athen. I, Athen. II.) M. Léon Renier l'a reconnu fréquemment dans les inscriptions latines de l'Algérie.

[2] Peut-être faut-il rapprocher ici les רפאים du Livre de Job (XXVI, 5). Les *Rephaïm* figurent, en effet, dans l'inscription d'Eschmunazar.

[3] *Op. cit.* p. 365 et suiv.

bien difficile à admettre pour les cultes les plus anciens de la Grèce, pour ceux qui paraissent avoir les racines les plus profondes dans le sol pélasgique[1]. Ces mythes figurent dans Hésiode et Homère comme de vieilles traditions dont l'origine est inconnue. Les traditions empruntées par un peuple à un autre se reconnaissent toujours à un certain air exotique, qui fait disparate au milieu des données indigènes, surtout quand il s'agit d'un pays comme la Grèce : Cadmus, Adonis, Mélicerte portent dans leurs noms la marque de leur origine phénicienne; les mythes des Tamyrades et des Cinyrades accusent également d'une manière non équivoque leur provenance syrienne ou cypriote. Au contraire, M. Guigniaut a fort bien montré le caractère essentiel et nullement accessoire du mythe de Kronos dans Hésiode, et le sens sérieux et national qu'il faut y attacher[2]. Quelques traits d'ailleurs, dans le morceau que nous discutons en ce moment, excitent d'involontaires soupçons. Tel est, par exemple, le singulier passage[3] (p. 33) où sont décrits les Séraphins, de telle sorte que l'on croirait, au premier coup d'œil, que la description est calquée sur une miniature chrétienne[4]. Bien que ces sortes d'êtres symboliques aient été empruntés par les Hébreux aux peuples voisins, il est difficile de voir, dans le tableau tracé par notre auteur, une donnée phénicienne d'une bien haute antiquité.

Quoi qu'il en soit de tous ces points de détail, on ne peut méconnaître, dans la partie de l'*Histoire phénicienne* dont nous

[1] Maury, *Hist. des relig. de la Grèce ant.* t. I, p. 81-82, 96 et suiv. 263-264.

[2] *De la Théogonie d'Hésiode* (Paris, 1835) et *Relig. de l'antiq.* t. II, 3e partie, p. 1117 et suiv.

[3] Pour l'exacte interprétation de ce passage, je donnerai ici deux changements importants que M. Nolte apporte au texte d'Orelli. Au lieu de τὸν Οὐρανὸν τῶν θεῶν, il faut lire τῶν συνόντων θεῶν. Au lieu de τοὺς ἱεροὺς τῶν σἰοιχείων χαρακτῆρας, M. Nolte veut qu'on lise τοὺς ιέ ou ις' σἰοιχείων χαρακτῆρας.

[4] Cf. Isaïe, c. VI, et Ézéchiel, c. I.

venons de parler, et qui s'étend de la page 24 à la page 38, les traces d'un poëme théogonique que notre auteur a sèchement analysé, en y mêlant çà et là des renseignements qu'il tenait d'ailleurs, et qu'il ne voulait pas négliger, bien qu'ils fussent peu d'accord avec le texte principal. Souvent le tour épique du récit est sensible encore sous le style plat et grossier de la traduction. Seulement je pense que si l'on prenait cette théogonie comme nous représentant la religion phénicienne dans une haute antiquité, on commettrait presque la même erreur que si l'on envisageait les Métamorphoses d'Ovide comme un tableau de la religion des anciens Latins.

Ce long récit, qui formait probablement le morceau le plus considérable de la partie théogonique de l'écrit de Sanchoniathon, se terminait, comme la cosmogonie où figurent Môt et les Zophésamin (p. 12), par la mention du révélateur Thoth. C'était un parti pris de rapporter à l'hiérogrammate fabuleux de l'Égypte tous les livres sacrés. Thoth joue dans ce morceau le rôle, parfaitement égyptien, de magicien, de sage, d'inventeur, de conseiller des dieux, et il règne sur l'Égypte par la volonté de Kronos (p. 26, 28, 38). Après Thoth vint Thabion, le premier des mystiques, qui mêla des explications allégoriques et physiologiques à l'ancienne doctrine de Thoth; puis une école de prophètes, entre lesquels on compte Isiris, frère de Κνᾶ ou Chanaan[1], qui inventa ou compléta l'alphabet. Je n'essayerai pas de résoudre ces énigmes; il semble que d'un bout à l'autre une volonté perverse et la fatalité aient conspiré pour se jouer des efforts de la critique dans cet obscur dédale de non-sens et d'erreurs[2].

[1] Au lieu de *τοῦ πρώτου μετονομασθέντος* (p. 40), M. Nolte lit simplement *τοῦ μετονομασθέντος*.

[2] Les explications de M. Movers (*Die Phœn.* I, p. 100) sont ici philologiquement inadmissibles. Le rapprochement de M. Ewald (*Erklærung der grossen phœnik. Inschrift von Sidon*, p. 24) me paraît peu fondé.

Il serait certes bien téméraire de vouloir reconstruire, avec un texte aussi défectueux, les matériaux primitifs que l'auteur a dû avoir entre les mains. Cependant, afin de donner une idée de la manière dont je m'explique la composition de l'ouvrage traduit par Philon, je vais essayer de distinguer les cosmogonies et les théogonies diverses qui paraissent avoir été soudées ensemble par l'auteur. Je n'ai nullement la prétention d'avoir retrouvé la forme dans laquelle ces morceaux devaient être rédigés, bien que, pour le premier d'entre eux, le mouvement et la coupe primitive des phrases se laissent encore sentir à travers le grec de Philon. Je rétablirai les mots sémitiques, uniquement lorsque des faits ou des analogies certaines m'y autoriseront.

PREMIÈRE COSMOGONIE (p. 8-10).

Au commencement était le Chaos (בהו), et le Chaos était ténébreux et troublé, et le Souffle (רוח) planait sur le Chaos.

Et le Chaos n'avait pas de fin, et il fut ainsi durant des siècles de siècles.

Et le Souffle (רוח) aima ses propres principes, et il se fit un mélange, et ce mélange fut appelé *Désir* (חפצון).

Et le Désir (חפצון) fut le principe de la création de tout, et le Souffle (רוח) ne connaissait pas sa propre création.

DEUXIÈME COSMOGONIE (p. 10-12).

[Au commencement était le Chaos (בהו).

Et le Souffle (רוח) planait sur le Chaos.]

Et le Souffle et le Chaos se mêlèrent, et Môt (élément boueux) naquit.

Et de Môt sortit toute semence (זרע) de création, et Môt fut le père de toute chose.

Et Môt avait la forme d'un œuf.

Et le soleil, et la lune, et les étoiles, et les grandes constellations brillèrent.

Et il y avait des êtres vivants (חיות) privés de sentiment, et de ces êtres vivants naquirent des être intelligents, et on les appela *Zophésamin* (צפי־שמין).

Et les hommes, mâles et femelles, commencèrent à se mouvoir.

TROISIÈME COSMOGONIE (p. 14).

[Au commencement était le Chaos (בהו).

Et le Souffle (רוח) planait sur le Chaos.]

Et le Souffle engendra le Vent du Nord, du Sud, de l'Est et de l'Ouest (Κολπία)[1].

Et le Chaos (בהו) et le Vent de l'Ouest (Κολπία) s'unirent, et ils donnèrent le jour à Oulom (עולם) et à Kadmon (קדמון).

Et de ceux-ci naquirent Tholedeth (תולדת) et Moledeth (מולדת)[2], des hommes et des femmes.

Et ils habitaient d'abord la Phénicie, et ils adoraient Beelsamin (בעל־שמין).

QUATRIÈME COSMOGONIE (p. 16-18).

. . . .

Oulom (עולם) et Kadmon (קדמון) engendrèrent des fils qui s'appelaient *Lumière*, *Feu* et *Flamme;* et ceux-ci inventèrent l'usage du feu en frottant l'un contre l'autre des morceaux de bois.

Et ils eurent des fils qui s'appelèrent *Casius*, *Liban*, *Antiliban* et *Thabor*, et ils étaient des géants sur la terre.

Et de ceux-ci naquirent Samemroum (שמים־רום) et Ouso (עשו).

Et ceux-ci commencèrent à tirer profit de leurs mères en les livrant pour de l'argent.

Et Samemroum habita dans l'île de Tyr, et il eut des querelles avec Ouso, et Samemroum inventa les tentes, et Ouso inventa les vêtements de peau et les navires.

Et Samemroum eut des fils et des filles, et de lui naquit Sidon (צידון), qui inventa la pêche et la chasse, et fut père des Sidoniens (צידונים).

CINQUIÈME COSMOGONIE (p. 18-20).

Chusor [l'Harmonie, démiurge analogue à Hephæstos] établit l'ordre et l'harmonie dans le monde.

De lui naissent Kaïn (קין) et Adam (אדם).

[1] Je complète ici l'exposition d'après la Cosmogonie de Mochus. — [2] Θαλάτθ et Μυλίττα des Babyloniens.

SIXIÈME COSMOGONIE (p. 20-24).

Schaddaï (שדי), le Dieu suprême.......

....

Et d'eux naquirent des titans et des géants (? אלים, גבורים, רפאים), et ils étaient chasseurs.

Et d'eux naquirent Amin et Mag, qui inventèrent l'agriculture.

Et d'eux naquirent Misor (מישור ou מצר) et Sydyk (צדיק).

Et de Misor naquit Thoth, qui inventa les lettres.

Et de Sydyk naquirent les Cabires (כבירים), qui inventèrent la navigation et la médecine.

SEPTIÈME COSMOGONIE (p. 24).

Élion (עליון) et Baal-Berith (בעל־ברית), Dieu suprême.......

Il produit Adam (אדם) et la race des hommes.

Ceux-ci demeuraient d'abord à Byblos.

HUITIÈME COSMOGONIE (p. 24-40).

Élion (עליון), le Très-Haut, produit le Ciel et la Terre.

Le Ciel et la Terre engendrent El (אל)[1], Bethel (בית־אל), Dagon (דגון), Atlas (? רפאים).

Adultère du Ciel.

Divorce du Ciel et de la Terre.

Le Ciel veut tuer les enfants qu'il a eus de la Terre.

El (אל), par les conseils de Thoth, fait la guerre au Ciel, son père.

El engendre Perséphoné (?) et Athéné (?).

Perséphoné meurt vierge.

El, par les conseils d'Athéné et de Thoth, invente la harpé et la lance.

Thoth enseigne aux Elohim (אלהים, בני־אל), compagnons d'El, des moyens magiques pour combattre le Ciel.

El dépossède le Ciel, son père.

[1] *Ἶλον τὸν καὶ Κρόνον*. (Cf. Damascium, ap. Photium, cod. 242, p. 343, edit. Bekker.) Le Dieu unique des Sémites apparaissait aux polythéistes comme une sorte de Saturne.

Une des concubines du Ciel, faite prisonnière par El, est livrée à Dagon, auquel elle donne Tamyras (בעל־תמר), qu'elle avait conçu du Ciel.

El construit la ville de Byblos.

El ensevelit sous terre son frère Atlas, d'après les conseils de Thoth.

Les fils des Cabires (כבירים) inventent la navigation et vont fonder un temple au mont Casius.

El tue son fils Sadid (שדיד) et une autre de ses filles.

Le Ciel essaye de séduire El au moyen de ses trois filles, Astarté (עשתרת), Rhéa (?) et Baalti (בעלתי), puis par Imarméné (גד) et Hora (?נעמה); El les séduit à son tour.

Le Ciel invente les Bétyles (בית־אל), pierres vivantes.

El a d'Astarté (עשתרת) sept filles Titanides ou Artémides, de Rhéa sept fils, de Baalti des filles; en outre, d'Astarté deux fils, le Désir (חפצון) et l'Amour (?).

Dagon (דגון) invente la culture du blé et la charrue.

De Sydyk (צדיק) et de l'une des Titanides naît Eschmoun (אשמון).

El a trois autres fils de Rhéa : El second, Bel (בעל) et Apollon (?).

Au même rang se placent Pontos (?), Typhon (?) et Nérée (?).

Pontos engendra Posidon (?) et Sidon (צידון), qui inventa l'art du chant.

Demarous ou Tamyras (בעל־תמר) engendre Melkart (מלך־קרת).

Guerre du Ciel, de Pontos et de Tamyras.

La 32e année de son règne, El mutile le Ciel, dont le sang teint les rivières et les fontaines.

Astarté Kebira (עשתרת־כבירה), Tamyras (בעל־תמר) et Adad (חדד), roi des dieux, règnent ensemble.

El parcourt le monde et donne l'Attique en apanage à sa fille Athéné.

El sacrifie son unique fils légitime au Ciel et établit la circoncision.

Il divinise son fils Mouth (מות), qu'il avait eu de Rhéa.

Il donne la ville de Byblos à Baalti, Beryte à Posidon (?), Sidon aux Cabires[1].

Thoth invente les images de dieux, les caractères sacrés, les emblèmes religieux, et crée les insignes de la royauté d'El.

El, étant venu vers le midi, donne l'Égypte à Thoth.

[1] Page 38. J'entends ce passage fort altéré comme s'il y avait dans le texte phénicien : ויתן את ברית לפסידן ולכברים את ציד וצידון. (Cf. p. 18.)

Les sept Cabires et leur frère Eschmoun (אשמון) écrivent toutes ces choses par l'ordre de Thoth.

Tel est l'ensemble de l'*Histoire phénicienne,* d'après l'analyse qu'Eusèbe nous en a donnée. A part un court passage sur la politique des Phéniciens envers les pays qu'ils soumettaient, conservé dans la *Théophanie* du même auteur[1], passage où, ni Philon, ni Sanchoniathon ne sont cités, mais que M. Ewald[2] regarde avec raison comme appartenant à la même source, toutes les autres citations qui nous restent de l'*Histoire phénicienne* ne font que répéter celles de la *Préparation évangélique.* Mais Eusèbe nous a conservé de Philon ou Sanchoniathon un autre fragment considérable, tiré d'un traité Περὶ Ἰουδαίων. Il est fort difficile de décider si le Περὶ Ἰουδαίων était un ouvrage distinct ou un chapitre de l'*Histoire phénicienne,* s'il était de Philon ou de Sanchoniathon[3]. Eusèbe[4] le cite d'abord comme un ouvrage distinct de la Φοινικικὴ Ἱστορία, mais sans dire clairement s'il est de Philon ou de Sanchoniathon (Ὁ δ' αὐτὸς ἐν τῷ Περὶ τῶν Ἰουδαίων συγγράμματι); mais, dans un autre passage[5], il donne comme un extrait du premier livre de la Φοινικικὴ Ἱστορία le même fragment qu'il a déjà présenté comme extrait du Περὶ Ἰουδαίων. Cette seconde citation d'Eusèbe étant la plus précise est, ce semble, celle qui doit faire le plus d'autorité. Elle est d'ailleurs confirmée par le passage de Porphyre[6] où cet auteur vante l'exactitude de Sanchoniathon en ce qui concerne les Juifs, et paraît laisser entendre que les détails sur les Juifs faisaient partie de la Φοινικικὴ Ἱστορία. Il ne faut

[1] Liv. II, n° 67 du texte publié par M. Lee (Londres, 1842); p. 127 de la traduction (Cambridge, 1843).

[2] *Abhandlung,* p. 53, note.

[3] Voy. Movers, *Die Phœn.* I, p. 118 et suiv. Cf. Müller, *Fragm.* III, p. 570-571, Guigniaut, *op. cit.* p. 842, note; 847, note; 850, note.

[4] *Præp. evang.* l. I, c. x.

[5] *Ibid.* l. IV, c. xvi.

[6] Ce passage est deux fois cité par Eusèbe, *Præp. evang.* l. I, c. ix, et l. X, c. ix.

pas se dissimuler toutefois les difficultés qu'on peut élever contre ce sentiment. Et d'abord, Origène[1] attribue expressément le Περὶ Ἰουδαίων à Philon comme un ouvrage à part (Ἐρέννιος Φίλων ἐν τῷ Περὶ Ἰουδαίων συγγράμματι). Il serait singulier qu'Origène et Eusèbe eussent commis chacun de leur côté la même inadvertance. De plus, le passage du Περὶ Ἰουδαίων cité par Origène est une remarque critique fort ingénieuse, qui ne peut appartenir qu'à Philon. Enfin il est plus naturel d'attribuer purement et simplement un pareil écrit à Philon, que de supposer un auteur phénicien écrivant en phénicien un mémoire sur les Juifs. Nous hésitons à prendre un parti entre ces arguments contraires : il suffit, pour le but que nous nous proposons, que les renseignements qui nous ont été transmis par Philon sur les Juifs soient de même famille et de même provenance que la Φοινικικὴ Ἱστορία.

Sur ce point essentiel aucun doute ne peut rester. Taaut, expressément identifié avec le Thoth d'Égypte, reparaît dans le Περὶ Ἰουδαίων comme civilisateur de la Phénicie. Σουρμουβηλός, Θουρώ ou Χούσαρθις lui succèdent; *Thuro* est, sans contredit, le mot תּוֹרָה des Hébreux. Au contraire, *Surmubel* et *Chusarthis,* féminin de Χουσώρ (Χουσωρός de Damascius)[2], sont des mots propres à la Phénicie. *Surmubel,* qui, jusqu'ici, n'a reçu aucune explication satisfaisante, est, je n'en doute pas, שִׁמְרֵי־בֵל, *Observationes s. leges Baalis.* La racine שמר a fourni plusieurs mots, מִשְׁמֶרֶת, מִשְׁמָר, signifiant *loi, prescription rituelle ou religieuse;* la transposition de la lettre *r* est un fait commun dans toutes les langues. Le parallélisme du mot *Thorah* ne me semble laisser aucun doute sur la vérité de cette explication.

[1] *Contra Celsum,* I, 15.

[2] Je ne puis m'empêcher de rappeler ici le nom de Χουσαρθώμ, donné par Jean d'Antioche comme un juge d'Israël (Müller, *Fragm.* t. IV, p. 548), et d'en rapprocher la forme Ἀβραμῶμ pour Ἀβράμ, dans Charax de Pergame. (*Ibid.* t. III, p. 644.)

Mais le mélange des idées hébraïques et phéniciennes est encore bien plus sensible dans ce qui suit. « Kronos, que les Phéniciens appellent Israël[1], et qu'après sa mort ils divinisèrent en la planète Saturne, régnant en ces lieux et ayant eu d'une nymphe du pays qui s'appelait Ἀνωβρέτ un fils unique, que pour cela on appela Ἰεούδ (ce mot signifie encore *fils unique* chez les Phéniciens), voyant le pays exposé à de grands périls, revêtit son fils des ornements royaux, et l'immola sur un autel qu'il avait lui-même construit[2]. » Il est difficile de méconnaître là une allusion au sacrifice d'Abraham, et en particulier à ce passage : קַח־נָא אֶת־בִּנְךָ אֶת־יְחִידְךָ אֲשֶׁר־אָהַבְתָּ « prends ton fils unique (יחיד = Ἰεούδ)[3] que tu aimes (*τὸ ἠγαπημένον τῶν τέκνων*, dit notre texte un peu plus haut). » Le nom, peut-être altéré, de la nymphe Ἀνωβρέτ, est probablement עין־עברית = *fons hebræus*. Le mot עין, « fontaine », sera devenu dans la traduction grecque[4] une nymphe. Enfin, dans le passage de la grande théogonie (page 34), où le même fait est rappelé, il est dit que Kronos, après le sacrifice de son fils, pratiqua sur lui-même la circoncision et força ses compagnons à la pratiquer. On sait que la circoncision n'était pas en usage chez les Phéniciens. Il se peut sans doute qu'il y ait là une allusion à la mutilation de Kronos; cependant comment expliquer par le hasard une série de coïncidences aussi frappantes avec les récits bibliques sur Abraham, surtout quand les mêmes coïnci-

[1] Telle est du moins la lecture ordinaire. Grotius, Huet, Valckenaer ont déjà proposé de lire Ἴλ ou Ἶλον; M. Ch. Müller, M. Gaisford et M. Nolte lisent Ἤλ.

[2] Il est curieux que ce passage ait été rappelé quatre fois par Eusèbe. Outre les endroits souvent cités de la *Præp. Evang.* (I, x; IV, xvi), on le trouve deux fois dans la *Théophanie*, n°s 54, 59 du livre II, p. 118, 121 de la traduction du Dr Lee. Il se retrouve dans Porphyre, *De abstinentia*, II, 56. Le même fait reparaît sous une autre forme dans la théogonie qui débute par Uranus et Ge, p. 34.

[3] Le changement de l'*i* en *ou* est un phénicisme. Comparez Βηρούθ pour *Berith*.

[4] Movers, *Die Phœnizier*, I, p. 130 et suiv.

dences nous frappent dans ce qui est relatif à *Αἰών* et à *Οὔσωος*. Nous répugnons également, et à ne voir dans ces passages que des calques ou des parodies du texte de la Bible, et à y voir la forme première et mythologique de récits dont l'histoire patriarcale des Hébreux ne serait qu'une édition monothéiste et simplifiée. Nous croyons plutôt que deux séries de données, les unes hébraïques, les autres phéniciennes, ont été superposées d'une manière factice, et ont produit ces complications, aujourd'hui si difficiles à démêler[1].

Eusèbe semble mentionner encore un ouvrage, le *Περὶ τῶν φοινικικῶν σΤοιχείων*, comme traduit par Philon de Sanchoniathon, ou composé par Philon d'après Sanchoniathon. Ici encore les paroles d'Eusèbe sont d'un vague désespérant : *Ὁ δ' αὐτὸς πάλιν περὶ τῶν φοινικικῶν σΤοιχείων ἐκ τῶν Σαγχουνιάθωνος μεταβαλών*..... Ces mots, on le voit, ne supposent pas nécessairement un ouvrage intitulé *Περὶ τῶν φοινικικῶν σΤοιχείων* : on peut les entendre de *renseignements sur les lettres phéniciennes* puisés dans l'*Histoire phénicienne* de Sanchoniathon. Ce qui augmente la difficulté, c'est que, dans l'extrait donné par Eusèbe, l'auteur cite un autre ouvrage de sa composition intitulé : *Ἐθωθίων ὑπομνήματα*. Or le mot *ἐθωθία* paraît bien identique au mot אוֹתִיּוֹת = *lettres*[2], d'où il résulterait que le

[1] C'est ainsi que, dans les *Niebelungen*, deux traditions, l'une mythologique et l'autre historique, semblent s'être combinées. (Conf. Holtzmann *Untersuchungen über die Niebelungenlied*, Stuttgard, 1854, p. 187 et suiv. — M. Müller, *Comparative Mythology*, dans les *Oxford Essays* pour 1856, p. 66 et suiv. — W. Müller, *Versuch einer mythologischen Erklærung der Niebelungensage*, Berlin, 1841. — C. de Noorden, *Symbolæ ad comparandam mythologiam vedicam cum mythologia germanica*, Bonnæ, 1855, p. 70 et suiv.)

[2] Movers, art. *Phœnizien*, dans l'*Encycl.* d'Ersch et Gruber, p. 409. M. Ewald (*Abhandlung*, p. 65-66, note) repousse cette explication pour des motifs qui me semblent peu concluants. Le mot אוֹתִיּוֹת, dans le sens de *litteræ*, ne se trouve pas, il est vrai, dans l'hébreu biblique ; mais on le rencontre dans le chaldéen des Targums et dans le syriaque, c'est-à-dire qu'il

Περὶ ἐθωθίων serait identique au *Περὶ τῶν Φοινικικῶν στοιχείων*. Nous n'essayerons pas de trancher ces questions, peut-être insolubles; ce qu'il y a de certain, c'est que le traité d'où Eusèbe a extrait le fragment dont nous parlons ressemblait fort, quant à la méthode, à la *Φοινικικὴ Ἱστορία* et au *Περὶ Ἰουδαίων*. Les éléments en étaient empruntés aux diverses traditions de l'Orient; le Thoth qui y est cité semble celui des livres hermétiques; les symboles égyptiens qui y figurent sont modernes et rappellent ceux des pierres gnostiques. L'un d'eux est expliqué par sa similitude avec la lettre grecque Θ. Un traité de symbolique égyptienne, composé par un hiérogrammate égyptien, *Ἐπῆεις*[1], et traduit en grec par Arius d'Héracléopolis, y est cité : or ce qui en est extrait révèle un ouvrage moderne. Après l'Égypte, la Perse y figure à son tour, par *Zoroastre le Mage*[2], *ἐν τῇ ἱερᾷ συναγωγῇ τῶν Περσικῶν*, et par *Ostane*, nom sous lequel circula en Grèce, vers l'époque de notre ère, une science prétendue persane[3], mais qu'on ne trouve pas cité une seule fois avant Pline. La Grèce, enfin, y est représentée par Phérécyde, auteur d'une théogonie qui semble avoir eu plus d'un trait de ressemblance avec celle de Sanchoniathon.

Quelques passages de Philon qui nous sont parvenus par Jean Lydus confirment les inductions que nous avons tirées des passages conservés par Eusèbe. D'abord le renseignement singulier que Lydus nous a transmis, d'après Philon, sur le nom

avait droit de cité dans les langues sémitiques vers l'époque de notre ère. Comme on ne trouve point dans ces langues d'autre mot ancien pour signifier les *lettres*, il faut supposer que le mot אות (*signe*, sans doute en souvenir de l'origine hiéroglyphique de l'alphabet) est bien le terme primitif dont on se servit pour les désigner.

[1] L'initiale Ἐπ convient parfaitement à un nom égyptien.

[2] Cette expression avait prévalu vers l'époque séleucide. (Voy. Céphalion, dans Müller, *Fragm.* t. III, p. 626, 627, et le passage de Méliton cité ci-après, p. 323.)

[3] Voy. Brucker, *Hist. crit. phil.* t. I, p. 159-160.

que les Phéniciens donnaient aux Juifs (Βάῤῥων)[1], témoigne de cette tendance à parler des Juifs à propos des Phéniciens, qui est un des traits caractéristiques des écrits attribués à Sanchoniathon. De plus, Jean Lydus, qui deux fois cite expressément Philon, qui une autre fois rapporte, sans citer d'autorité, un passage qui se lit textuellement dans les extraits d'Eusèbe[2], nous donne le mot *Sabaoth* comme un nom de démiurge phénicien[3]. M. Movers[4] suppose avec vraisemblance que Lydus a aussi puisé ce mot dans Sanchoniathon. En tout cas, nous avons ici un exemple de plus de la confusion des données juives et phéniciennes, puisqu'un nom de la divinité, qui en réalité était exclusivement hébreu (צבאות), aurait passé pour phénicien. M. Ewald[5] pense que Jean Lydus a bien pu, dans le passage cité, prendre une donnée juive ou samaritaine pour une donnée phénicienne; mais quand on voit cet auteur, en ce qui concerne la Phénicie, copier purement et simplement Philon de Byblos, on est porté à faire remonter beaucoup plus haut cette confusion, et à y voir une conséquence de la méthode syncrétique qui fit passer dans la théologie phénicienne beaucoup d'idées hébraïques.

Enfin un passage de Photius rentre d'une manière frappante dans l'analogie des textes précédents. Parlant d'Helladius Besantinoüs, auteur du commencement du IV[e] siècle, Photius dit[6] : Ὅτι φλυαρεῖ καὶ οὗτος τὸν Μωσῆν ἄλφα καλεῖ-

[1] *De magistratibus*, l. I, c. XII, p. 28 (edid. Fuss).

[2] Cf. Müller, *Fragm.* t. III, p. 572.

[3] *De mensibus*, IV, 38, 98. Le mot *Iao* semble de même être donné comme un nom phénicien : Οἱ Χαλδαῖοι τὸν θεὸν Ἰαὼ λέγουσιν (ἀντὶ τοῦ φῶς νοητόν) τῇ Φοινίκων γλώσσῃ, καὶ Σαβαὼθ δὲ πολλαχοῦ λέγεται (*l. c.* IV, 38); mais M. Egger me fait remarquer que les mots τῇ Φοινίκων γλωσσῇ doivent très-probablement être placés après λέγεται : on s'en convainc surtout en comparant IV, 98.

[4] *Die Phœn.* I, p. 120, 265, 550 et suiv.

[5] *Abhandlung*, page 54, note.

[6] *Bibl.* n° 279.

σθαι, διότι ἀλφοῖς τὸ σῶμα κατάστικτος ἦν· καὶ καλεῖ τοῦ ψεύδους τὸν Φίλωνα μάρτυρα. Ce Philon, appelé comme garant d'un conte ridicule qui courait dans toute l'antiquité[1], est-ce Philon le Juif ou Philon de Byblos? La première hypothèse n'est guère acceptable; on ne trouve aucune trace d'une telle étymologie dans les écrits de Philon le Juif, et en particulier dans le traité *Περὶ τῶν μετονομαζομένων*, où elle aurait dû trouver place. C'est donc là encore un trait qui nous porte à envisager le *Περὶ Ἰουδαίων* de Philon de Byblos comme un de ces répertoires de calomnies contre les Juifs qui eurent cours sous les Ptolémées.

DEUXIÈME PARTIE.

L'examen que nous venons de faire des fragments qui nous ont été transmis sous le nom de Sanchoniathon nous permet maintenant d'aborder les questions qui font l'objet principal de ce Mémoire : l'*Histoire phénicienne* est-elle, comme on l'a supposé, l'ouvrage de Philon de Byblos? Si cette hypothèse est inadmissible, si Philon a eu sous les yeux un original phénicien, quelles étaient la nature et la physionomie de cet ouvrage? Le nom de Sanchoniathon est-il réellement celui de son auteur? Y avait-il dans cet ouvrage quelque intention de charlatanisme et de fraude, ou bien les grossières erreurs dont il est semé doivent-elles être attribuées à ce manque de critique qui fut le défaut général de presque toute l'antiquité? A quelle époque peut-on placer la composition d'un pareil écrit? Quelle lumière la comparaison des autres littératures de l'antiquité

[1] Cf. Ptolémée Héphestion ou Chennus dans les *Scriptores poeticæ historiæ græci* de Westermann, p. 194. — Bekker, *Anecd. græca*, t. I, p. 381. — C. Müller, *Fragmenta*, t. III, p. 335. — A. Hercher, *Ueber die Glaubwürdigkeit der Neuen Geschichte des Ptolemæus Chennus* (Leipzig, 1856), p. 19, 25.

et de l'Orient offre-t-elle pour expliquer cette singulière composition?

Les critiques qui, pour un motif ou pour un autre, ont élevé des doutes sur la réalité de Sanchoniathon comme auteur de l'*Histoire phénicienne*, ont attribué cet ouvrage d'une voix presque unanime à Philon de Byblos. Pour servir ses préjugés nationaux et religieux, Philon aurait composé lui-même le livre dont il ne se donne que comme le traducteur, et, pour en relever l'autorité, il se serait couvert du nom révéré de Sanchoniathon, qu'on rapportait à une fabuleuse antiquité. De graves difficultés me semblent pouvoir être opposées à ce sentiment. Tout ce que nous savons du caractère de Philon repousse l'hypothèse d'une supercherie. Grammairien habile et bibliophile érudit, Hérennius Philon n'est pas de la famille des faussaires. Son caractère, autant qu'on peut en juger d'après ses propres écrits, fut celui d'un polygraphe consciencieux[1]. Une histoire du règne d'Adrien; une *Παράδοξος ἱστορία*, véritable ouvrage de critique et de discussion de textes; un *Περὶ πόλεων*, souvent cité et presque classique dans l'antiquité, où l'auteur cherchait surtout à faire la liste des grands hommes qui étaient nés dans chaque ville; un vaste ouvrage de bibliographie en douze livres : *Περὶ κτήσεως καὶ ἐκλογῆς βιβλίων*; un *Περὶ χρηστομαθείας*, peut-être identique à l'ouvrage précédent; un traité sur la langue latine; divers autres ouvrages de rhétorique et de grammaire : telle est l'œuvre de Philon. Cette œuvre nous montre en lui une sorte de Denys d'Halicarnasse ou de Polyhistor, et le place parmi les érudits curieux, sans pénétration ni idées, mais aussi sans charlatanisme. Ce n'est pas dans les rangs des écrivains de cette sorte qu'on trouve les auteurs d'apocryphes. Ces auteurs forment dans l'histoire littéraire un

[1] Müller, *Fragm. hist. græc.* t. III, p. 560.

groupe à part et tout d'abord reconnaissable. Qu'un polygraphe sans critique, comme l'étaient presque tous ceux de l'antiquité, se soit laissé tromper par un faussaire et ait admis pour authentiques des matériaux de mauvais aloi, rien de plus simple; mais que l'homme voué aux recherches sérieuses se mette à composer lui-même des documents frauduleux, voilà ce qui est inadmissible. Le meilleur fruit de l'érudition est cette tranquillité d'esprit qui éloigne l'homme de ce qui fausse le jugement, et ne lui laisse de passion que contre la mauvaise foi. Toutes les fraudes littéraires sont venues des passions religieuses ou politiques; on n'en pourrait citer une seule qui soit l'œuvre d'un historien érudit. En ce qui concerne Philon, la supposition est d'autant moins vraisemblable que, dans un passage qui nous a été conservé par Origène[1], il déjoue avec habileté les fraudes commises par les Juifs sous le nom d'Hécatée, et devance sur ce point les vues de la critique moderne. Frappé de l'exagération des éloges qui étaient donnés aux Juifs dans l'ouvrage d'Hécatée, Philon avait révoqué en doute l'authenticité de cet ouvrage, ajoutant que, s'il était vraiment d'Hécatée, il fallait supposer que cet auteur s'était laissé prendre aux apparences séduisantes des discours des Juifs. Comment l'homme qui, à une époque où la critique était si rare, démêle avec cette sincérité et ce sérieux les fraudes des compositions apocryphes, eût-il commis lui-même le délit qu'il poursuivait chez les autres avec tant de sagacité?

Il est souvent difficile, par suite des habitudes inexactes de l'antiquité en fait de citations, de déterminer, dans le texte de la *Préparation évangélique*, ce qui appartient à Eusèbe, à Porphyre, à Philon, et à l'auteur phénicien primitif. Cependant les passages qui sont certainement de Philon (p. 4-8) ont un

[1] *Contra Celsum*, I, 15. — Müller, *Fragm.* t. III, p. 571.

ton de bonne foi scientifique qui frappe tout d'abord. L'auteur expose avec simplicité (p. 6) le désir qu'il avait de connaître la vérité, les peines qu'il s'est données pour cela, la masse de livres qu'il a lus, les doutes que lui a causés le désaccord des témoignages, désaccord qui lui a fourni le sujet d'un ouvrage particulier en trois livres, la **Παράδοξος ἱστορία**[1]. Est-ce à dire que Philon soit exempt de tout engouement patriotique, de toute prévention d'école? Non certes : il est partisan outré de la Phénicie; il s'obstine maladroitement à chercher l'origine des mythes grecs dans la Phénicie (p. 40); enfin il est préoccupé du système absurde de l'école qui expliquait toutes les traditions mythologiques par des hommes divinisés, en opposition avec les explications physiologiques des Stoïciens; mais ce n'est nullement un Évhémère. Patriote exclusif et interprète superficiel, il cherche à prouver sa thèse par des documents, et non à l'imposer par des mensonges ou à la rendre séduisante par d'ingénieuses fictions. Il est évident pour moi qu'il prenait au sérieux Sanchoniathon, et que, s'il y a fourberie dans l'*Histoire phénicienne,* la fourberie est antérieure à lui[2].

Les témoignages de l'antiquité confirment ce résultat d'une manière frappante. Il est évident que si Sanchoniathon était, comme on le suppose, une invention de Philon, l'antiquité ne l'eût connu que par Philon, qu'elle ne lui attribuerait point d'autres ouvrages que ceux de Philon, qu'elle ne contredirait en rien les renseignements donnés par Philon. Or il n'en est

[1] Suidas (v° Παλαίφατος) cite cet ouvrage d'une manière qui confirme entièrement ce qui est dit dans la préface de la Φοινικικὴ ἱστορία. (Cf. Müller, *Fragm.* III, 573.)

[2] M. Bunsen (*op. cit.* p. 245 et suiv.) est arrivé à apprécier de la même manière que moi le caractère de Philon. J'ajouterai, uniquement parce que cette rencontre est une confirmation de la thèse que je défends en ce moment, que j'avais écrit les pages qui précèdent avant d'avoir lu son mémoire sur Sanchoniathon.

point ainsi. L'*Histoire phénicienne* n'est pas le seul ouvrage que l'antiquité attribue à Sanchoniathon. Il courait sous ce nom différents écrits, tous d'un même caractère, et dont quelques-uns paraissent être restés inconnus à Philon. Suidas, au mot *Σαγχωνιάθων*, nomme trois ouvrages :

Περὶ τῆς τοῦ Ἑρμοῦ φυσιολογίας, ἥτις μετεφράσθη·

Πάτρια Τυρίων, τῇ Φοινίκων διαλέκτῳ·

Αἰγυπτιακὴν Θεολογίαν·

ἄλλα τινά.

Ailleurs (t. II, p. 3241, édition Gaisford) : *Ἔγραψε τῇ Φοινίκων διαλέκτῳ φυσιολογίαν καὶ ἄλλα τινά.*

Il est très-probable que le titre *Φυσιολογία* ou *Περὶ τῆς τοῦ Ἑρμοῦ φυσιολογίας* désigne les premiers livres de l'*Histoire phénicienne,* où l'auteur invoque sans cesse l'autorité de Thoth. Le mot *φυσιολογία* convient dans un sens général aux spéculations cosmogoniques dont le livre était rempli, quoique, dans un sens plus spécial, il désignât le genre d'explications mythologiques que Philon se proposait de combattre (p. 6, 8, 50)[1]. Il est certain du moins qu'il y a dans les passages précités de Suidas l'indication d'une sorte de bibliothèque phénicienne attribuée à Sanchoniathon, et marquée du même caractère que l'*Histoire phénicienne* elle-même[2]. Qu'on réfléchisse à l'importance de ce passage pour prouver notre thèse. Nous voulons établir que Sanchoniathon a une existence distincte de celle que lui aurait donnée Philon, qu'il n'est pas un garant fictif inventé pour couvrir une fraude littéraire. Or voici Suidas qui nous donne en effet sur Sanchoniathon des renseignements différents de ceux de Philon. Philon suppose Sanchoniathon né à Béryte. Suidas, dans le premier des passages précités, le sup-

[1] Cf. Eusèbe, *Præpar. evangel.* l. II, c. VII.

[2] Voy. Movers, *op. cit.* p. 101 et suiv. — Guigniaut, *op. cit.* p. 849 et suiv.

pose Tyrien, comme Athénée[1]; dans le second, Sidonien. En outre, Philon ne parle pas de l'Αἰγυπτιακὴ θεολογία, et ce n'est pas d'après lui que la Φοινικικὴ Ἱστορία a pu être désignée par ces mots : Περὶ τῆς τοῦ Ἑρμοῦ φυσιολογίας. Donc, indépendamment des écrits de Philon, il y avait des livres attribués à Sanchoniathon; donc, on ne saurait supposer que Sanchoniathon soit tout entier la création de Philon.

Un passage d'Athénée[2] n'est pas moins décisif. Un des interlocuteurs du *Banquet* cite de mémoire, comme les deux historiens les plus connus de la Phénicie, *Suniæthon* et Mochus. Dira-t-on qu'Athénée s'est fait l'écho d'une opinion accréditée par Philon de Byblos? Non; car Athénée écrivait cent ans tout au plus après Philon, et il n'est guère admissible qu'en si peu de temps le mensonge de Philon eût pleinement accrédité un nom apocryphe. De plus, la forme différente du nom rapporté par Athénée prouve qu'il avait puisé à une autre source que Philon.

Nous tenons donc pour incontestable que Philon a traduit (aussi librement et aussi inexactement que l'on voudra) un ouvrage écrit en phénicien et qui portait le nom de *Sanchoniathon*. Le fait d'ouvrages phéniciens traduits en grec n'est point rare; indépendamment de Philon, un autre traducteur du même genre, Lætus[3], nous est connu : Ménandre, l'historien de Tyr, est donné également par Josèphe comme un traducteur[4]. Moïse de Khorène cite de nombreux exemples de traductions du syriaque en grec[5]. D'un autre côté, diverses indications conser-

[1] *Deipnos*. l. III, c. XXXVII.

[2] ...... Παρὰ τοῖς τὰ Φοινικικὰ συγγεγραφόσι, Σουνιαίθωνι καὶ Μωχῷ. (L. III, c. XXXVII.)

[3] Müller, *Fragm*. t. IV, p. 437-438.

[4] *Antiq*. VIII, v, 3; *Contra Apionem*, I, 18.

[5] *Hist. d'Arm*. I, II et V. Moïse ne nomme qu'un seul traducteur, Arius : comme il ne dit pas de quelle langue Arius traduisit, peut-être doit-on identifier cet Arius avec Arius d'Héracléopolis, cité dans le fragment Περὶ τῶν Φοινικικῶν στοιχείων.

vées par Étienne de Byzance prouvent que Philon savait le phénicien. Étienne, à propos des villes de la Phénicie, cite deux ouvrages de Philon, les *Φοινικικά* et le *Περὶ πόλεων*, et y puise des étymologies régulièrement tirées des langues sémitiques[1]. A propos du nom de la ville de Nisibe, en particulier, il lui attribue des observations assez délicates, à savoir qu'il faut prononcer Νάσιβις, et que le sens de Νάσιβις est *στῆλαι*, sens que le mot נציב a en effet en hébreu et en chaldéen, mais non pas en syriaque[2].

Des preuves directes établissent d'ailleurs que l'*Histoire phénicienne* a été traduite du phénicien. L'analyse que nous en avons donnée a montré que plusieurs passages ne se comprennent qu'en les retraduisant par la pensée en phénicien ou en hébreu. Une foule de jeux de mots et d'étymologies n'ont de sens qu'en se reportant à un original écrit en cette langue. M. Movers[3] en a recueilli des exemples nombreux, et, en supposant que quelques-unes des combinaisons qu'il a cru entrevoir soient plus ingénieuses que réelles, le fait général qu'il établit n'est pas douteux. Ainsi, p. 34, *Ἀστάρτη ἡ μεγίστη* est sans doute pour כבירה, nom d'Astarté chez les Arabes[4]; page 38 : *Ὄγδοος αὐτῶν ἀδελφὸς Ἀσκληπιός*. *Ὄγδοος*, à n'en pas douter, est la traduction du nom d'*Eschmoun*, l'Esculape de la Phénicie[5]. *Ἀγρεύς* et *Ἁλιεύς*, *Ἄγρος* et *Ἀγρότης*, *Τεχνίτης* et *Γήϊνος Αὐτόχθων* supposent de même derrière eux des mots phéniciens. Quant au style, le tour sémitique est encore sensible dans plusieurs passages, et en particulier dans la première cosmogonie (p. 8-10).

[1] Cf. Müller, *Fragm.* t. III, p. 571-575.

[2] Voyez Castel, *Lex. heptagl.* au mot נציב, et les observations de Michaëlis, au mot ܢܨܝܒ.

[3] *Die Phœnizier,* t. I, p. 144-145.

[4] Selden, *De diis syris*, p. 211 (ed. 1680). — Lobeck, *Aglaophamus*, p. 1227 et suiv. — Movers, *Die Phœn.* t. I, p. 602.

[5] Damascius, ap. Photium, cod. 242, p. 352, edid. Bekker. — Orelli, p. 39.

Enfin la lecture attentive des fragments transcrits par Eusèbe montre, dans la rédaction actuelle de ces morceaux, quelques traits qui ne peuvent appartenir qu'à l'auteur phénicien primitif. Tel est surtout le passage qui concerne Thabion, les mystagogues et Isiris. Cette vue jetée par l'auteur sur l'histoire littéraire de la Phénicie ne saurait être de Philon. Si Philon, en effet, avait lu les écrits de Thabion, d'Isiris ou des mystiques dont il parle, on s'en apercevrait en plus d'un endroit. Il semble qu'en traduisant ce singulier morceau, Philon ne comprenait pas exactement ce qu'il traduisait. Les particularités relatives au Περὶ ἐθωθίων nous font également toucher du doigt l'original phénicien. Εἴρηται δὲ ἡμῖν περὶ αὐτοῦ, dit l'auteur, ἐν τοῖς ἐπιγραφομένοις ἐθωθίων ὑπομνήμασιν ἐπὶ πλεῖον... Lors même que le mot ἐθώθια ne serait pas, comme nous le croyons, le mot אותיות, c'est là évidemment un titre exotique, qui ne peut appartenir à un ouvrage de Philon.

Il est vrai que l'on a cru trouver aussi dans les fragments conservés par Eusèbe des jeux de mots et des étymologies tirés du grec (voy. ci-dessus p. 259); mais je doute très-fort, pour ma part, que ces combinaisons soient réelles. Il ne serait pas, d'ailleurs, trop invraisemblable de supposer que des jeux de mots tirés du grec eussent figuré dans un ouvrage phénicien, puisque nous voyons Bérose expliquer le mot chaldéen Θαλάτθ par le grec θάλαττα[1], et que dans le Talmud et les écrits rabbiniques on rencontre de fréquentes étymologies, ou, pour mieux dire, des calembours empruntés à la langue grecque[2]. Quant à la citation de Phérécyde qui se lit p. 46,

[1] Müller, *Fragm.* II, 497. Il n'est pas nécessaire de supposer, comme on l'a fait souvent, que c'est là une interpolation de Polyhistor. Bérose, écrivant sous les Séleucides, a fort bien pu avoir recours au grec pour expliquer un mot babylonien.

[2] Cf. A. Geiger, *Lehrbuch zur Sprache der Mischnah*, p. 6 et suiv.

et dont l'exactitude nous est attestée par un passage parallèle de Maxime de Tyr[1], et à la citation d'Épéis, traduit par Arius d'Héracléopolis, il faut probablement y voir le fait de Philon[2].

Je sais que les hébraïsants, habitués à ne trouver dans les écrits, même les plus récents du canon biblique, aucune trace de langage philosophique, n'acceptent qu'avec difficulté l'idée d'un ouvrage systématique composé avant l'ère chrétienne chez un peuple parlant presque la même langue que les Juifs et qui, certes, était loin de leur être supérieur en développement intellectuel; mais il faut se garder d'exagérer la valeur de ces sortes de répugnances. L'*Ecclésiaste*, et surtout la *Sagesse* de Jésus, fils de Sirach, qui fut certainement composée en hébreu, offrent le germe d'une langue philosophique. Il est bien probable qu'avant l'ère chrétienne il y eut chez les Juifs des livres de science et de discussion rationnelle, de médecine par exemple, écrits en hébreu ou en chaldéen, et il n'est pas impossible que, dans le chaos de la littérature rabbinique, ne se trouvent quelques-uns de ces livres, contemporains des derniers écrits du canon biblique[3]. Le Talmud, qui renferme une scolastique si raffinée, est, sinon par sa rédaction, du moins par les idées qu'il renferme, contemporain de l'époque de notre ère. Les termes mystérieux du gnosticisme sont en grande partie empruntés aux langues sémitiques (Ἀχαμώθ, Βυθός, Ἰαλδεβαώθ, etc.), et la Cabbale nous offre l'exemple d'une philosophie complète con-

[1] *Diss.* X, § 4.

[2] L'observation qui est faite sur la force du verbe grec διηύγασε semble le prouver d'une manière decisive. Cependant il est bien remarquable que ce mot n'est pas celui qui est employé dans le texte grec d'Arius : tout décèle en cet endroit une scholie relative à un texte écrit dans la langue de l'Orient; peut-être provient-elle d'Arius lui-même.

[3] Je citerai, par exemple, un traité de médecine contenu dans le manuscrit hébreu 414 de la Bibliothèque impériale (ancien fonds), écrit dans l'hébreu le plus pur, et qui paraît avoir été composé avant Galien.

çue dans un idiome sémitique, sans doute sous l'influence de Babylone et vers l'époque dont nous parlons en ce moment. Bérose, 280 ans avant J. C. développe des vues physiques et cosmogoniques fort analogues à celles de Sanchoniathon, et Damascius nous a conservé, d'après Eudème, une série de termes de philosophie sémitiques, tels que *Ἀπασών, Οὐλωμός*, etc. Rien n'empêche donc de supposer qu'il y ait eu en Phénicie et à Babylone, avant l'ère chrétienne, des écrits empreints d'un certain esprit de discussion et de spéculation. Beaucoup de livres composés à l'époque grecque dans les langues indigènes de l'Orient étaient empreints d'idées grecques, comme, à l'inverse, beaucoup de livres d'un contenu purement oriental étaient écrits en grec. Les ouvrages de Bardesane, de son fils Harmonius, et les écrits les plus anciens de la littérature syriaque offrent l'exemple le plus éclatant de vues philosophiques empruntées à la Grèce, ou du moins éveillées par le contact de la Grèce, et exprimées en dialecte sémitique.

Il faut maintenant nous rendre un compte plus exact du nom même de *Sanchoniathon*. Est-ce un nom d'homme, ou un titre de livre, comme l'a voulu M. Movers? Dans la première hypothèse, ce nom désigne-t-il l'auteur de nos fragments, ou bien était-ce là un de ces vieux noms vénérés et à peine compris, que les fabricateurs d'apocryphes aiment à inscrire en tête de leurs écrits, comme Thoth, Orphée, etc.? Remarquons d'abord que rien ne prouve l'antique importance du nom de *Sanchoniathon* chez les Phéniciens. Si ce nom eût été sacramentel, comme on le suppose, il semble qu'il serait connu d'ailleurs. L'explication de M. Movers[1], qui voit dans le nom de *Sanchoniathon* le titre des écritures sacrées des Phéniciens, סך־כן־יחת *tota lex Choni*, est une des plus graves erreurs de ce savant, d'ailleurs si estimable. Il

[1] *Die Phœn.* I, p. 99 et suiv.

est douteux d'abord que סן ait jamais signifié *loi* dans la haute antiquité sémitique. Les vrais noms pour cela, chez les Phéniciens, étaient, selon les textes traduits par Philon, *Thouro* et *Surmubel*. L'existence du dieu phénicien *Chon,* malgré les efforts de M. Movers pour la démontrer, est aussi fort douteuse. Enfin l'emploi final de יחת, dans le sens de *tota,* est forcé et contraire aux habitudes des langues sémitiques. M. Movers tire une preuve ingénieuse en faveur de son sentiment de la forme **Σουνιαίθων,** donnée par Athénée, et du nom carthaginois *Suniatus,* qu'il explique par la suppression assez naturelle du mot *Chon,* les deux mots restants סן־יחת, *tota lex,* formant le même sens. Mais comment supposer que le nom sacramentel des écritures phéniciennes fût devenu un nom d'homme? Jamais Juif s'est-il appelé *Thora?* Jamais chrétien s'est-il appelé *Bible* ou *Évangile?* M. Movers peut répondre, il est vrai, que le sens du mot était perdu, et que, par une bévue dont il y a des exemples, un titre était devenu un nom d'auteur, et, par la suite, un nom vulgaire. Mais alors comment la suppression du mot *Chon* se serait-elle faite d'une manière si intelligente dans le corps du mot? Quand le peuple abrége les noms propres qu'il trouve un peu longs ou dont il ne comprend plus le sens, les suppressions se font pour le besoin de l'euphonie et non suivant les lois de l'étymologie : c'est ainsi que les Arabes ont fait *Bokrat* d'*Hippocrate* et *Bokht-Nasar* de *Nabuchodonosor*. Donc, si le mot סן־כן־יחת avait perdu son acception au point de pouvoir être pris pour un nom d'homme, l'abrégement s'en serait fait à tout hasard, ou, du moins, M. Movers n'est pas fondé à s'autoriser de cet abrégement pour y signaler l'existence du nom de *Chon.*

Les autres explications proposées jusqu'ici sur le nom de *Sanchoniathon* ne me semblent pas plus satisfaisantes que celle de M. Movers. Sans parler des interprétations de Bochart et

de Hamaker, qui sont maintenant abandonnées, M. Hitzig et M. Ewald, qui ont cherché dans ces derniers temps à en donner des étymologies nouvelles, ne me paraissent pas avoir été heureusement inspirés dans leurs conjectures. M. Hitzig[1] croit y reconnaître les deux mots חֲנְכּוּנִי־אֱתֹם (pour חַכּוּנִי־אֱתֹם), qu'il traduit par : « Mon palais (c'est-à-dire mon goût) est la vérité ! » Cette explication bizarre a été conçue pour justifier le mot *φιλαλήθης*, par lequel Porphyre, cité par Eusèbe, semble expliquer le mot *Σαγχωνιάθων* (p. 4); mais M. Hitzig aurait dû observer que les manuscrits et les bonnes éditions d'Eusèbe donnent *φιλαλήθως : Σαγχωνιάθων δὲ κατὰ τὴν Φοινίκων διάλεκτον φιλαλήθως τὴν παλαιὰν ἱστορίαν... συναγαγὼν καὶ συγγράψας*; dès lors le mot en question se rapporte comme adverbe à *συναγαγὼν καὶ συγγράψας*, et ne peut être une interprétation du mot *Σαγχωνιάθων*. M. Ewald enfin[2], proposant de lire סַכּוּנְתֹן dans le sens de « armé d'un סַכִּין », c'est-à-dire d'un poignard, avoue lui-même qu'il n'a pas prétendu donner une explication définitive, mais montrer dans quelle catégorie de mots le nom en question pourrait rentrer. Au risque de n'ajouter qu'une conjecture à tant d'autres, je proposerai ici quelques observations qui pourront mettre sur la voie d'une hypothèse plus rapprochée de la vérité.

Si le nom de *Σαγχωνιάθων* est sémitique, ce ne peut être qu'un mot composé. Or les noms composés sémitiques (spécialement hébreux et phéniciens) sont souvent formés par la réunion de deux mots en rapport d'annexion, joints par la voyelle *i* ou *u*, indice de l'état construit : *Malki-sedek, Adoni-Bezek, Hanni-Baal*, etc. La coupe du mot que nous cherchons à analyser paraît donc être *Σαγχωνι-αθων* : les deux compo-

[1] *Theol. Studien und Kritiken* (1840), p. 439 et suiv. — *Rhein. Museum für Philologie*, neue Folge, t. X, p. 87. — [2] *Abhandlung*, p. 54-55, note.

sants seraient Σαγχων et αθων, le ι servant à montrer que le second est lié au premier par un rapport de génitif. Une analogie fort étendue nous conduit de plus à supposer que le deuxième mot est un nom de divinité, et que le premier exprime la relation respectueuse de la personne avec la divinité.

Σαγχών nous mène presque nécessairement à la racine שכן, סכן, سكن, « habiter, habiter avec, être le familier de..... » En effet, nous trouvons plusieurs fois dans les livres des Paralipomènes, d'Esdras, de Néhémie le nom propre שְׁכַנְיָה ou שְׁכַנְיָהוּ, que les traducteurs grecs ont rendu par Σεχενίας. Le sens de ce mot n'est pas douteux. שכן est pris ici dans le sens de « domestique, familier, ami », et שְׁכַנְיָה signifie « le domestique ou l'ami de Jéhovah »[1], comme סֹכֵן (*Isaïe*, XXII, 15) désigne « un ami, un familier du roi », et סֹכֶנֶת (I *Reg.* I, 2 et 4) « une esclave concubine du roi[2] ». L'ω de la deuxième syllabe de Σαγχών est très-conforme aux analogies du phénicien, qui, comme le

[1] Comparez Δίφιλος, Ἡρόφιλος, Ζηνόφιλος, Θεόφιλος, Μηνόφιλος. M. Egger me fait observer que cette forme de composition est rare avec les noms de dieux secondaires.

[2] Cf. Gesenius, *sub his verbis*. Dans une note insérée au *Journ. asiat.* (janv. 1856) sur le sujet qui m'occupe en ce moment, je tirais un argument d'une pierre gravée, dont l'empreinte fut envoyée d'Orient par M. Oppert, et qui a été publiée dans le *Journal asiat.* (oct. nov. 1855, p. 429), par M. de Longpérier. Cette pierre, selon la lecture de M. de Longpérier, présente le nom propre שקנמלך, *Sakan(i)melek*, que le rapprochement du passage d'Isaïe précité nous invite à expliquer par *domesticus seu contubernalis regis*, de même que d'autres pierres gravées portent le nom עבדמלך. La confusion du ך et du ק est assez fréquente dans certains idiomes sémitiques (voy. Gesenius, *Lex. man.* ך, init.) et formait une particularité du dialecte galiléen, voisin du phénicien. (Voy. J. Fürst, *Lehrgebäude der aram. Idiome*, p. 16.) Or si le mot שקנמלך avait été transcrit en grec, il l'eût été sans doute par Σαγχωνίμαλχος. Le γ, signe d'un son nasal devant le χ, représenterait l'emphase du ק. M. Ewald (*Erklærung der grossen phœnik. Inschrift von Sidon*, 51-52, 65-66) a élevé des doutes sur la lecture de M. de Longpérier, et a montré qu'on pourrait lire sur la gravure du *Journal asiatique* מקנמלך au lieu de שקנמלך. La vue de la pierre ou de l'empreinte elle-même pourrait seule lever toutes les incertitudes : la lecture de M. de Longpérier me paraît cependant préférable.

syriaque, aimait à substituer le son *o* au son *a* : Ἄδωδος pour *Hadad*, Εἴρωμος pour *Hiram*, Οὐλωμός pour עולם, etc.

Nous sommes donc autorisé à considérer Σαγχών comme un équivalent de עבר [1], et fortement engagé à envisager *αθων* comme renfermant un nom de divinité. Je n'ose, sur ce second point, m'arrêter d'une manière définitive à aucune des conjectures qui se sont présentées à mon esprit. Tantôt, remarquant que le nom dont nous recherchons l'origine s'écrit aussi Σαγχωνιάθης[2], je suis frappé d'un passage de Philon de Byblos, conservé par Étienne de Byzance[3], où nous apprenons que ἄθας, en phénicien, signifiait « Dieu » : Ἄθας δὲ ὁ Θεός. Tantôt je suis tenté d'identifier purement et simplement Σαγχωνιάθων et שכניה, en regardant *ων* ou *ης* comme la terminaison grecque, et supposant que le *hé* a été changé en ϑ pour l'agglutination de la terminaison, selon une règle très-étendue dans les langues sémitiques[4] : la terminaison *ôn* est fréquente dans les noms phéniciens et puniques (*Imilcon* pour ימלך, etc.) ; celle en *tôn* et *tân* l'est encore plus, surtout à une époque moderne[5]. Enfin quelques noms puniques, *Milchaton*[6], *Baliathon* ou *Balithon*[7], porteraient à envisager *αθων* comme une terminaison destinée à s'ajouter au nom d'une divinité. Il faut s'arrêter dans ces conjectures : ce

[1] Les noms arabes et himyarites شكم اللات et שכמשרש (cf. Osiander, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenlændischen Gesellschaft*, 1856, p. 53, note) semblent confirmer l'induction qui précède ; mais شكم a le sens de *donum*.

[2] Suidas, t. II, p. 3241, édit. Gaisford. — Cyrillus Alex. *Contra Julianum*, l. VI, p. 205 (Paris, 1638).

[3] Au mot Λαοδίκεια. — Ch. Müller, *Fragm. hist. græc.* t. III, p. 575.

[4] J'en ai fourni des exemples dans le *Bulletin archéolog. français*, sept. 1856 : ainsi Οὐαβαλλάθης pour *Wahb-allah*, Ὀδείναθος pour *Odheyna*, etc.

[5] Voir les nombreuses inscriptions puniques recueillies par M. l'abbé Bourgade (*Toison d'or de la langue phénic.* 2e édit. Paris, 1856) et expliquées par M. Ewald (*Gœtt. gelehrte Anzeigen*, 1852, p. 1713 et suiv. et en particulier 1722) et par M. Levy (*Phœnizische Studien*, II, p. 42 et suiv.).

[6] Marini, *Atti dei frati Arv.* p. 782. — Orelli, *Inscr. lat. select.* n° 3693.

[7] L. Renier, *Inscr. rom. de l'Algérie*, n° 3037. — Maffei, *Museum Veronense*,

qu'il importait de démontrer, c'est que le nom de Σαγχωνιάθων est un nom d'homme bien réellement phénicien, qu'il ne couvre aucune supercherie, et, d'un autre côté, qu'il ne renferme pas les mystères qu'on a voulu y voir. J'oserai faire valoir, en faveur de l'explication que je viens de proposer, l'autorité d'un juge habituellement peu disposé à changer d'avis, et qui s'est particulièrement occupé de la question présente, M. Ewald[1].

Une nouvelle question s'offre maintenant à résoudre : ce nom de Sanchoniathon est-il réellement celui du phénicien qui composa l'*Histoire phénicienne*, ou bien faut-il y voir un nom ancien dont un auteur moderne aurait cherché à s'autoriser? Cette seconde hypothèse paraît, au premier coup d'œil, la plus vraisemblable. En effet, il semble difficile de disculper l'auteur, quel qu'il soit, de l'*Histoire phénicienne*, d'une certaine fraude littéraire. La dédicace à Abibal, l'approbation que ce roi est censé décerner à l'ouvrage, l'antiquité fabuleuse qu'on lui attribue, en le rapportant à l'époque de la guerre de Troie et de Sémiramis; l'appel fait, pour ce qui concerne les Juifs, à l'autorité de Hiérombaal, prêtre du dieu Ἰευώ; la prétention affectée par l'auteur d'avoir puisé ses renseignements dans des archives secrètes[2], tout cela constitue autant de traits qui semblent dénoter le faussaire. Le faussaire se trahit d'ordinaire par les moyens qu'il emploie pour cacher sa fraude : or il est difficile de méconnaître chez l'auteur de l'*Histoire phénicienne* un luxe de précautions, qui naturellement éveille le soupçon. Je ne connais aucun exemple d'ouvrage avec une dédicace dans l'antique Orient : un tel usage est évidemment moderne. La

p. 473. Ce nom se retrouve avec son orthographe punique (בעליתן, בעלייתן) dans les inscriptions découvertes par M. Judas (*Étude démonstr.* pl. XII) et par M. Bourgade (*op. cit.* p. 25). Cf. Ewald, p. 1740; Levy, p. 59, 70.

[1] *Erklärung*, p. 66.

[2] Orelli, p. XX, et p. 2, 4, 6.



forme Ἰευώ donne, il est vrai, à réfléchir, parce qu'elle représente bien la forme que le nom de Jéhovah dut prendre chez les Phéniciens; mais le nom d'Hiérombaal n'a été et n'a pu être porté chez les Israélites qu'à une époque fort ancienne de leur histoire, époque à laquelle nous ne pouvons songer à placer notre auteur. Le nom d'Abibal nous reporterait aussi à l'époque de Salomon, et la célébrité même de ce nom [1] est une raison qui invite à la défiance. L'époque de Hiram et d'Abibal est une de celles sur lesquelles les Juifs exercèrent leur imagination, par suite de ce penchant qui les portait à créer à leurs ancêtres des relations illustres pour satisfaire leur vanité nationale. Tout cela semble supposer chez notre auteur un parti pris de tromper le public sur l'âge et la valeur de son livre; ce qu'il ne pouvait faire qu'en se couvrant d'un nom depuis longtemps révéré.

Il est vrai que l'on peut dire que le synchronisme établi entre Sanchoniathon d'une part, Sémiramis, la guerre de Troie et Moïse de l'autre part, est le fait, non de l'auteur phénicien, mais de Porphyre, qui déclare être arrivé à ce résultat en consultant les listes des rois phéniciens : *Ὡς αἱ τῶν Φοινίκων μηνύουσι διαδοχαί* [2]. Quoique Porphyre paraisse avoir été doué à un degré rare dans l'antiquité d'exactitude et d'esprit critique, comme l'ont reconnu Niebuhr, M. Letronne, M. Ch. Müller [3]; quoique dans d'autres circonstances on le voie déjouer avec beaucoup d'habileté des fraudes littéraires [4], il ne serait pas impossible qu'il se fût trompé dans ses calculs et qu'il eût

[1] Voy. Josèphe, *Antiq.* VIII, v, 3; *Contra Ap.* I, 17-18.

[2] Page 4. Eusèbe, en faisant le même synchronisme, se sert des expressions vagues : *Ὥς φασι*, *μαρτυροῦσι* (p. 2), qui se rapportent, dans sa pensée, à Porphyre.

[3] Niebuhr, *Kleine Schriften*, p. 221. — Letronne, *Inscript. de l'Égypte*, t. II, p. 72. — Müller, *Fragm.* t. III, p. 688.

[4] Dans la *Vie de Plotin*, c. xvi, il raconte comment il est arrivé à découvrir la fausseté d'un livre attribué à Zoroastre par un chrétien gnostique.

rapporté à une haute antiquité un livre écrit seulement quatre ou cinq siècles avant lui. L'époque de la guerre de Troie paraît avoir été le point de repère de la chronologie phénicienne rapportée à celle des Grecs. Strabon dit également de Mochus : Πρὸ τῶν τρωϊκῶν χρόνων γεγονότος[1].

Rien n'est plus difficile que d'arriver sur une telle question à une solution qui satisfasse à toutes les difficultés, et, nonobstant la dédicace à Abibal et les autres traits qui sentent l'apocryphe, je suis tenté de considérer Sanchoniathon comme le nom du Phénicien qui écrivit l'ouvrage traduit par Philon. Il faut avouer que, dans ce qui reste de l'ouvrage lui-même et en dehors des renseignements que nous donnent sur l'auteur Philon et Porphyre, on ne rencontre aucune particularité qui excite le soupçon, et qu'on trouve au contraire des circonstances qui repoussent l'idée d'une fraude. Ainsi l'auteur (p. 44) cite lui-même un autre ouvrage qu'il avait composé : il procède avec un air de simplicité et de bonne foi qu'on ne trouve guère dans les ouvrages tout à fait apocryphes, lesquels sont d'ordinaire pleins d'emphase et de prétention. Qui sait si ce n'est pas quelque erreur de Philon ou de Porphyre qui nous cause ces insolubles embarras? Qui sait si un préambule apocryphe n'a pas été attaché à une œuvre sérieuse pour en relever la valeur? Mar Abas Cadina, cité par Moïse de Khorène, et qui se trouve en face de la critique à peu près dans la même position que Sanchoniathon, présente aussi les traits d'un écrivain forgé de toutes pièces (antiquité exagérée, prétention de se rattacher à des rois célèbres, hypothèse d'un ouvrage antérieur tiré des archives de Ninive et traduit du grec en chaldéen par ordre d'Alexandre); et pourtant on sent bien qu'on a affaire à un écrivain réel, peu antérieur à Moïse de Khorène. La question

[1] Strabon, l. XVI, p. 737, édit. Cas.

de Bérose présente la même contradiction, je veux dire un écrivain réel, appartenant à une époque savante, rattaché à la légende fabuleuse d'une sibylle, peut-être parce que Bérose avait recouru dans son ouvrage à l'autorité d'écrits sibyllins[1].

On entrevoit sans peine dès à présent à quelle époque nous rapportons la composition de l'original phénicien traduit par Philon de Byblos. Si les cosmogonies elles-mêmes recueillies par l'auteur, la dernière exceptée, peuvent appartenir pour le fond à la haute antiquité (et à vrai dire rien n'empêche d'admettre que l'auteur ait copié plusieurs de ces morceaux sur des stèles de temples ou dans des écritures sacrées), il est impossible de rapporter à la même époque la dernière rédaction d'une œuvre aussi réfléchie dans son ensemble que celle dont les fragments ont passé sous nos yeux. Les écritures primitives de tous les peuples ont un caractère essentiellement impersonnel : l'auteur, s'attribuant une sorte d'inspiration, parle sans citer ses autorités ni combattre d'adversaires. Dans l'*Histoire phénicienne,* au contraire, on sent l'écrivain préoccupé de la fortune de son livre, et ayant en face de lui des prétentions rivales. D'une part, les traces d'hellénisme que nous y avons remarquées sont une raison pour ne point en reporter la composition au delà de l'époque des Séleucides. D'un autre côté, le riche fond de doctrine phénicienne qui s'y retrouve montre que l'hellénisme, à l'époque où écrivait l'auteur, n'avait pas encore effacé les diversités locales. Tout cela nous reporte au IIe ou IIIe siècle avant l'ère chrétienne. La grande ressemblance qui existe entre la philosophie et l'exégèse de notre auteur et celles de Bérose[2], mais surtout le rapprochement frappant que nous avons signalé entre un passage de nos fragments et un passage de la partie

[1] C. Müller, *Fragm.* II, p. 495-496, 502-503.

[2] *Id. ibid.* p. 497. Comparez en particulier la *femme* Ὀμόρωκα à la *femme* Βααύ.

des vers sibyllins écrite sous le règne de Ptolémée Philométor, confirment cette induction. L'*Histoire phénicienne* fut évidemment composée en Phénicie : or il me paraît difficile d'admettre que, postérieurement à notre ère, on ait composé en Phénicie des ouvrages écrits dans un idiome sémitique. Au IIIe siècle, Porphyre, né en Phénicie et si curieux des doctrines orientales, ne connaît plus l'ancienne Phénicie que par l'ouvrage de Philon.

Il est fort difficile de reconstruire par la pensée le plan de l'ouvrage traduit par Philon. Porphyre[1] et Eusèbe[2] sont d'accord pour nous apprendre que la division en huit ou neuf livres avait été introduite par le traducteur; mais les fragments conservés par Eusèbe nous représentent-ils une analyse de tout l'ouvrage, ou bien faut-il y voir un extrait d'une partie déterminée de l'écrit de Philon? Cette seconde hypothèse me paraît plus probable. En effet, l'extrait donné par Eusèbe se suit d'une manière assez rigoureuse; on voit qu'il omet peu de chose et que l'original devait être à peu près tel qu'il le donne. Je pense donc que les diverses cosmogonies et théogonies que nous avons passées en revue formaient seulement le commencement de l'*Histoire phénicienne*, probablement les deux premiers livres de la traduction de Philon. En effet, Jean Lydus[3] donne comme extrait du second livre un passage relatif à Kronos, qui appartenait sans doute à la théogonie développée qui termine les extraits d'Eusèbe. Les six ou sept autres livres contenaient probablement la suite de l'histoire des Phéniciens, et, en effet, Eusèbe, dans sa *Théophanie*[4], cite un passage qui semble se rapporter à l'histoire politique. Il est vrai que les détails περὶ Ἰουδαίων sont donnés par Eusèbe[5] comme tirés du

[1] *De abstin.* II, 56.

[2] Orelli, p. 4. — *Théophanie*, l. II, n° 59 (texte), p. 121 de la trad. du Dr Lee.

[3] *De mensibus*, edid. Hase, p. 274.

[4] L. II, n° 67; p. 127 (trad. Lee).

[5] *Præp.* IV, 16.

premier livre, et que cela a l'air de déranger l'économie du plan que nous venons d'indiquer; mais je suis porté à croire que ces détails *περὶ Ἰουδαίων* étaient peu étendus et qu'ils se bornaient presque aux passages qu'Eusèbe nous en a transmis. Il se peut d'ailleurs que ces passages aient trouvé place dans une introduction générale, qui, ainsi que le conjecture M. Ch. Müller[1], aurait formé le livre premier.

Il n'est pas moins difficile, dans l'énorme confusion où nous sont parvenus les lambeaux de l'ouvrage singulier que nous essayons de reconstruire, de distinguer la part que l'auteur et le traducteur doivent revendiquer. Eusèbe (p. 2, 4, 8, 40) attribue purement et simplement à Philon le rôle de traducteur : mais il faut avouer que bien des passages ont une couleur si différente de ce qu'on est habitué à trouver dans les ouvrages sémitiques, que l'idée de rapporter ces passages à Philon se présente d'elle-même. Cela est à peu près certain pour l'épilogue cité par Eusèbe, p. 40. Nous ne pouvons croire, cependant, que les vues systématiques qui donnent à l'*Histoire phénicienne* un caractère si tranché soient uniquement le fait de Philon : nous pensons que l'ouvrage que Philon avait sous les yeux offrait déjà les deux traits essentiels des fragments conservés par Eusèbe, je veux dire, 1° un grand patriotisme, compliqué d'une sorte de jalousie contre les Grecs; 2° un système d'exégèse poussant jusqu'aux dernières limites de l'absurde le parti pris de ne voir que des hommes dans les principes des anciennes cosmogonies et dans les héros des anciennes mythologies. Philon, dans sa préface, fait clairement entendre que tel était le fond de l'ouvrage de Sanchoniathon (page 6). Plusieurs passages, où l'on ne saurait voir de simples additions de Philon, portent un caractère systématique

[1] *Fragm. hist. græc.* t. III, p. 570.

très-prononcé. Telle est l'explication physiologique donnée à la page 12; telle est (même page) l'allégation de Thoth, ainsi que les réflexions dont l'auteur l'accompagne; tel est enfin (p. 38) le rappel de Thoth et le jugement sur les écrivains sacrés de la Phénicie. Nous croyons donc que la disposition d'esprit de l'auteur phénicien traduit par Philon de Byblos était à peu près la même que celle qui fit prendre la plume à Philon et à Josèphe parmi les Juifs. Ce fut le sentiment de tous les peuples de l'Orient en présence de la Grèce; dominés par le prestige du riche passé des Hellènes, ils se crurent obligés de soutenir leurs prétentions les mieux fondées d'antiquité sur des preuves beaucoup moins bonnes que la thèse elle-même qu'il s'agissait de prouver.

Quant à l'apparence d'athéisme et de matérialisme qui a fait ranger l'*Histoire phénicienne,* comme un pamphlet d'incrédulité, à côté du roman d'Évhémère, nous ne pensons pas non plus qu'on puisse l'attribuer uniquement à Philon de Byblos. Quelques passages offrent, il est vrai, de si singuliers raffinements d'interprétation, qu'on est tenté d'y voir ou une mystification que l'auteur lui-même ne prenait pas au sérieux, ou un tour de force d'impiété concentrée, qui cherche à se dissimuler. Tel est, par exemple, l'endroit de la préface où Philon soutient que les noms des éléments divinisés sont des noms de rois (page 8), et l'endroit du texte où l'auteur, conformément à ce système, soutient que Οὐρανός et Γῆ furent un homme et une femme d'une grande beauté, dont on donna le nom, pour ce motif, au ciel et à la terre (page 28). Il faut reconnaître, d'ailleurs, que les Ἀμμούνεα ressemblent fort à cette colonne où Évhémère dit avoir lu les vies d'Uranus, de Kronos et des autres dieux. Mais quelques distinctions sont ici nécessaires. Le système qui voyait dans les dieux des hommes qui, pour leurs

bienfaits ou leurs crimes, s'étaient fait adorer, paraît avoir été admis dans l'antiquité à deux points de vue très-divers. Évhémère et les athées en général exploitèrent cette fausse exégèse au profit de leurs idées; mais cette fausse exégèse n'était pas de leur invention[1]; c'était celle de presque tout le monde, depuis l'époque où la mythologie perdit son véritable sens et où les vues cosmogoniques, théologiques, ethnographiques, contenues dans les fables primitives, devinrent des histoires purement humaines. Or l'imagination se fatigue à chercher une époque où il n'en fut point ainsi. Depuis les premiers moments où nous saisissons les mythes de la Grèce et de l'Inde, nous les trouvons affectant la forme d'aventures personnelles. Toute la mythologie grecque n'est qu'un vaste contre-sens évhémériste, si on la compare à la mythologie védique; mais la mythologie védique n'est elle-même qu'un anthropomorphisme continuel. Homère est évhémériste, en ce sens que les fables antiques sont chez lui interprétées dans un sens héroïque et humain[2]; Hérodote l'est bien plus encore[3]. A chaque page de ses naïfs récits, on rencontre de vieilles légendes qui ont cessé d'être comprises et qui se sont transformées en récits historiques; mais ce fut surtout dans les siècles qui précédèrent l'ère chrétienne que ce système obtint une faveur universelle. Il vient un âge où toutes les traditions mythologiques et héroïques tournent au roman, et l'on peut dire que, si l'histoire est souvent devenue

[1] Évhémère paraît n'avoir fait souvent que recueillir des contes populaires. (Voir Athénée, l. XIV, § 77, p. 1466, édit. Dindorf. — Consulter Movers, *Die Phœn.* I, p. 122, 125, 142.)

[2] Voy. Duncker, *Gesch. des Alterthums*, tom. III, p. 66, 288-289. — Maury, *Hist. des relig. de la Grèce antique*, t. I, p. 305. Il en est de même dans les *Niebelungen*. (Voy. Müller, *Comparative Mythology*, dans les *Oxford Essays*, 1856, p. 66-68.) En général, les grandes épopées sont des transformations évhéméristes d'une antique mythologie dont le sens est perdu.

[3] Voir, comme exemples, les premières pages du premier livre.

mythologie, plus souvent encore la mythologie est devenue histoire. Les premiers chrétiens combattirent toujours le paganisme à ce point de vue. Or il est difficile de supposer que tous les apologistes chrétiens aient faussé de la même manière l'opinion de leurs adversaires. Les railleries de Tatien, d'Athénagore, de Méliton contre les dieux portent à faux, s'il est question de l'âge primitif du paganisme; mais elles tombent de tout leur poids sur l'âge moderne, où la mythologie avait dégénéré chez le peuple en un réalisme absurde, dans les écoles en un symbolisme raffiné et fort étranger à l'esprit de la haute antiquité.

Tel est l'évhémérisme que je suis disposé à reconnaître chez l'auteur de l'*Histoire phénicienne*. Tout indique chez lui une manière simple et grossière de prendre les mythes de son pays, mais nullement l'intention de présenter le caractère des dieux comme plat, odieux ou ridicule[1]. Philon n'était pas davantage un impie de profession; c'était le partisan exclusif d'un système d'interprétation des mythes anciens et l'adversaire décidé d'un autre système (pages 6-8). Il fait opposition, non à la théologie vulgaire, mais à un certain genre de théologie raffinée, qu'il regarde comme subversive de la religion. On pourrait plutôt l'accuser de religion étroite, en ce sens qu'il s'en tient à la lettre et s'effraye des interprétations naturelles. Comment concilier, en effet, avec l'évhémérisme railleur qu'on lui suppose le patriotisme étroit qui perce naïvement dans ses écrits? Comment, si ce ne sont là pour lui que des fables ridicules, tient-il si fort à prouver que les Phéniciens en ont la priorité et seuls en ont connu le vrai sens (page 8)? Pourquoi cette polémique contre les Grecs, traités de corrupteurs des

[1] C'est ce qu'a bien vu M. Ewald, *Abhandlung*, p. 55 et suiv.

dogmes anciens (pages 6, 16 et 40)? Observons, d'ailleurs, que notre position devant l'œuvre de Sanchoniathon et de Philon est fausse à beaucoup d'égards. Nous ne connaissons pas l'œuvre elle-même, mais des extraits, ou, pour mieux dire, une analyse faite dans une vue de controverse. Ce qui nous paraît, dans les fragments conservés par Eusèbe, sec, absurde, grotesque, parfois touchant à la parodie, provient peut-être en grande partie de la transformation que les idées de l'auteur phénicien ont subie. Eusèbe n'a pris dans l'œuvre originale que ce qui allait à sa polémique contre le paganisme. Or les interprétations historiques étant considérées par les Pères comme très-favorables à leur cause, Eusèbe aura peut-être exagéré ce tour dans les passages qu'il empruntait. Les Arabes, qui voient en général les religions étrangères sous un jour fort analogue à celui sous lequel les Pères de l'Église avaient vu le paganisme, commettent souvent de ces contre-sens. Le bouddhisme, par exemple, est devenu pour eux une sorte de fétichisme, et le nom de *Bouddha* synonyme d'idole (بد ou بت)[1]. Je suis persuadé que beaucoup de traits des religions de l'antiquité ont subi, en passant par les auteurs chrétiens, des transformations analogues. Le judaïsme, le christianisme, l'islamisme ont partout été une sorte de réactif sous l'influence duquel toutes les mythologies anciennes se sont changées en biographies de personnages prétendus réels[2]. Le *Schah nameh* me paraît, à cet égard, le plus curieux exemple à citer; on y voit un ancien corps mythologique réduit, par l'esprit évhé-

[1] Une personne qui avait résidé à Alger me racontait que les Arabes ayant vu, dans une cérémonie religieuse, une bannière de confrérie où était brodé un pélican, en conclurent que les Français étaient une nation qui adorait les oiseaux !

[2] Le bouddhisme dans l'Inde a produit un effet analogue, mais moins caractérisé. Indra et Brahma, les divinités du brahmanisme, y deviennent des hommes subordonnés à Bouddha. (Voy. d'Eckstein, *Journal asiat.* déc. 1857.)

mériste que l'islamisme a partout porté avec lui, en une série de dynasties royales et en récits légendaires, à peu près comme notre moyen âge, dans ses romans de la guerre de Troie et de Jason, traitait Saturne, Jupiter, Vénus, etc. comme des rois et des reines. Avec cette nette distinction de Dieu et de l'homme, aucune mythologie n'est possible; aussi l'avénement du monothéisme a-t-il signalé partout la fin de la mythologie.

Il me reste à expliquer un des caractères les plus singuliers de l'ouvrage qui nous occupe, je veux dire le mélange d'idées étrangères qu'on y remarque, et le syncrétisme grossier au moyen duquel des données venues des points les plus opposés de l'horizon se trouvent rapprochées. Je sais que les doctes écrivains qui, dans ces dernières années, ont cherché à attribuer une pleine valeur à l'ouvrage de Sanchoniathon, regardent comme purement phéniciennes les données auxquelles j'ai cherché à assigner une origine étrangère. Il serait sans doute difficile de prouver que tel ou tel des passages auxquels on fait ici allusion renferme un emprunt à des doctrines non phéniciennes; mais l'ensemble de ces passages me semble former une preuve accablante contre l'entière pureté du texte de Sanchoniathon. Admettons que l'analogie d'*Æon* et *Protogonos,* cueillant le fruit des arbres, avec Adam et Ève soit fortuite; que la ressemblance d'*Ouso,* vêtu de peaux et rival de son frère, avec Ésaü soit fortuite encore; que celle d'Abraham et d'*El,* sacrifiant leur fils unique avec des coïncidences si frappantes, doive être mise aussi sur le compte du hasard: mais comment trois bizarreries à la fois (pour ne point parler de plusieurs autres) ont-elles pu se produire en quelques pages? Et que dire du rôle de Thoth? Comment admettre, avec M. Bunsen, que ce soit là une donnée primitive de la Phénicie, quand nous voyons toutes les mentions de Thoth qui sont faites dans

nos fragments rapportées à l'Égypte, et surtout quand nous voyons les traits d'affinité qui rattachent le système de notre auteur aux doctrines égyptiennes, telles que nous les trouvons dans les sectes gnostiques et les livres hermétiques? On ne conçoit pas davantage comment les mythes de Kronos et d'Athéné auraient pu trouver place dans un écrit consacré à la Phénicie. M. Bunsen soutient, il est vrai, que ces mythes sont un emprunt fait par la Grèce à la Phénicie; mais je ne crois pas qu'il soit d'une bonne méthode, pour sauver la valeur d'un témoignage, d'en sacrifier d'autres plus importants. Le principe de la *moindre action* doit être appliqué à la critique : un ou deux faits ne suffisent pas pour déplacer un ensemble d'idées fondées sur une plus grande masse d'inductions.

En parcourant les fragments conservés par Eusèbe, nous y avons trouvé, à côté des éléments qui appartiennent en propre à la Syrie, à la Babylonie et à la Phénicie, 1° des données hébraïques; 2° des données grecques; 3° des données égyptiennes; 4° des données persanes. Nous n'insisterons pas sur ces dernières, qui peuvent être prises comme une addition de Philon de Byblos, ni sur les emprunts faits aux mythes grecs, qui depuis Alexandre s'expliquent d'eux-mêmes; mais les emprunts faits à l'Égypte et aux traditions juives demandent un examen plus attentif.

Les rapports de l'Égypte et de la Phénicie datent d'une époque fort reculée. Je ne saurais admettre, avec M. Bunsen, que ces rapports tiennent à une affinité primitive, et que les religions des deux pays aient dû commencer par être à peu près identiques; mais il est certain que de fort bonne heure la Phénicie se mit dans la dépendance religieuse de l'Égypte. Presque tous les spécimens de l'art phénicien que nous con-

naissons portent la trace d'une forte influence égyptienne : tels sont le sarcophage d'Eschmunazar, le sarcophage trouvé par M. Peretié près de Tripoli[1]. Les bas-reliefs de Nahr el-Kelb et d'Adloun nous offrent un fait plus frappant encore : un monument purement égyptien sur les côtes de la Phénicie[2]. Sur une pierre gravée du musée de Florence, que M. le duc de Luynes regarde comme le sceau authentique du roi Abibal, contemporain de David, ce roi figure en costume égyptien[3]. M. Victor Place a trouvé, sous la base d'un des taureaux de Khorsabad, un cachet, antérieur par conséquent au VIIIe siècle avant notre ère, portant en caractères phéniciens le nom phénicien d'Abdbaal et couvert de symboles égyptiens[4]. Or, qu'on y songe : l'art, et surtout celui des sépultures, faisait dans l'antiquité partie de la religion. Le sol de l'Égypte, de son côté, offre d'assez nombreux monuments de la fraternité religieuse des Égyptiens et des Phéniciens : ainsi les inscriptions phéniciennes d'Ipsamboul[5], l'inscription dite de Carpentras, qui se rapporte au culte d'Osiris, celle qu'on lit sur un vase à libations rapporté du Sérapéum par M. Mariette, et relative au culte d'Osiris-Apis ou Sérapis[6]. Je sais que le docte paléographe E. F. F. Beer soutenait que l'inscription de Carpentras et tous les textes du même

[1] Longpérier, dans le *Journ. asiat.* oct. nov. 1855, p. 420 et suiv.

[2] *Revue archéol.* t. XI, 1re part. p. 1 et et suiv. — *Athenæum franç.* 1854, p. 902. Voir cependant *ibid.* p. 370.

[3] De Luynes, *Numismat. des Satrapies*, p. 70.

[4] Longpérier, *loc. cit.* p. 422. Voir d'autres faits du même genre *ibid.* p. 425 et suiv. et surtout les nombreux exemples de pierres gravées de provenance phénicienne, portant des symboles égyptiens, qu'a relevés M. Lenormant dans le *Catal. général des Camées, etc. de la Bibl. impér.* de M. Chabouillet, p. 27, 114, 140, 163, 165-169, 413, 415.

[5] Voy. *Revue archéol.* t. IV, 2e part. p. 757-762.

[6] Voir l'explication que j'en ai donnée, *Journ. asiat.* avril-mai 1856. — M. Lévy, (*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1857, p. 65 et suivantes) et M. Ewald (*Jahrbücher der bibl. Wissenschaft*, 1857, p. 136-137) sont arrivés ou

genre trouvés en Égypte, lesquels sont écrits plutôt en araméen qu'en phénicien, provenaient des Juifs; mais c'est là un sentiment que la découverte de M. Mariette a rendu tout à fait improbable. Enfin les noms phéniciens עבדאסר et אסרשמר (Σεραπίων de l'inscription bilingue de Malte), où le nom d'Osiris n'est pas méconnaissable, joints à des textes et à des faits recueillis par Gesenius, établissent d'une manière indubitable le culte d'Osiris en Phénicie[1].

On conçoit maintenant comment la Phénicie fut amenée, dès une assez haute antiquité, à placer ses écritures sacrées sous la recommandation du Thoth égyptien. Un passage de Varron qui met *Taautes* au rang des dieux de la Phénicie est il est vrai interpolé[2]; mais la forme Τάαυτος, analogue à Βααύ pour בהו, et expressément distinguée par l'auteur (p. 6 et 22) de la forme égyptienne et alexandrine, prouve que le nom avait été réellement adopté par la Phénicie, probablement avec cette orthographe : תחוות[3]. Toth, sous le nom d'*Hermès*, de *Tât* ou d'*Agathodæmon*, devint aussi le révélateur et le personnage principal de la religion sabienne[4]. Ce fut principalement sous le couvert de ce nom que s'exerça l'influence de la religion égyptienne, c'est-à-dire de la religion de l'antiquité qui, après le judaïsme et le bouddhisme, en exerça le plus, à cause du

se sont rangés à la même lecture du nom d'Osiris-Apis.

[1] Gesenius, *Monum. phœn.* p. 98-99, 130. En faudrait-il d'autre preuve que le rôle que joue la ville de Byblos dans le mythe d'Osiris? (Voir Creuzer, *Relig. de l'antiquité*, I, p. 391 et suiv. Comp. Lucien, *De dea syria*, 5 et 7.) Les autres traces d'influence égyptienne que Gesenius a cru retrouver dans les religions chananéennes (p. 171 et suiv.) sont bien moins certaines.

[2] Ce passage, qui figure dans les anciennes éditions (IV, maintenant V, 10), a été rejeté avec raison dans les éditions de Spengel et d'O. Müller..

[3] M. Lenormant croit lire le nom de *Thoth* sur une intaille phénicienne de la Bibl. impér. (Chabouillet, *Catal.* p. 165); mais cette lecture me paraît très-douteuse.

[4] Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, t. I, p. 780 et suiv. 794 et suivantes.

haut degré d'organisation où elle était parvenue. Par là on s'explique comment, dans le passage précité de Suidas, Sanchoniathon est donné pour l'auteur d'une Αἰγυπτιακὴ θεολογία : ce nom désigne sans doute un livre placé sous l'autorité de Thoth, comme l'*Histoire phénicienne;* et il n'est pas impossible que ce titre, aussi bien que celui de Περὶ τῆς τοῦ Ἑρμοῦ φυσιολογίας, s'applique à l'*Histoire phénicienne* elle-même.

Les emprunts qui semblent avoir été faits par l'auteur des Φοινικικά à l'histoire biblique ont une physionomie beaucoup plus singulière. Ce ne sont pas des emprunts réguliers et facilement vérifiables; ce sont des allusions détournées, inexactes, ne supposant nullement que l'auteur eût lu ni le texte hébreu, ni la traduction grecque de la Bible. On dirait des récits lointains et transformés par la tradition : pour employer dès à présent une comparaison sur laquelle je me propose de revenir, rien ne ressemble plus aux récits bibliques qui figurent dans le Coran. Mahomet, on le sait, n'avait point lu la Bible; il est même douteux qu'il sût lire : les histoires de l'Ancien et du Nouveau Testament, les vies des Pères du désert, les légendes chrétiennes étaient venues jusqu'à lui par des récits faits de vive voix. L'auteur de la *Théologie phénicienne* semble de même s'en tenir à des renseignements vagues et indirects. On dirait un écrivain travaillant sur des notes illisibles ou sur un texte dont il ne comprend que quelques mots. Si l'auteur avait lu la Bible, il y aurait trouvé sur la Phénicie des détails autrement intéressants et authentiques. Il est remarquable, en effet, que les passages bibliques auxquels l'auteur phénicien paraît faire allusion ne sont pas ceux qui sont relatifs aux Chananéens : ce sont des récits choisis comme au hasard, et transportés arbitrairement du peuple juif aux Phéniciens. La trans-

cription des noms propres n'est nullement celle des Septante[1], et il est bien certain que ce ne fut pas cette version qui fut la source des emprunts dont nous parlons. Les Septante (j'entends par ce mot, selon l'usage, les traducteurs alexandrins) furent très-peu lus des non-juifs. Leur style à demi hébreu, plein d'idiotismes étrangers, rebutait sans doute les lecteurs un peu délicats[2]. Les Juifs le sentirent, et, pour faire accepter leurs histoires dans le monde profane, ils se crurent obligés de leur donner un tour classique, ainsi que nous le voyons dans Josèphe.

L'habitude de travestir les origines juives à propos des origines phéniciennes ne paraît pas, du reste, avoir été un trait particulier à Sanchoniathon. Un auteur qui a écrit des *Φοινικικά* vers la même époque que Philon, Claudius Iolaüs, voulant expliquer le mot *Ἰουδαία*, le tira de *Ἰουδαῖος Σπάρτωνος ἐκ Θήϐης*. On chercherait vainement l'origine de ce singulier accouplement de mots, si les traditions de Thèbes ne nous avaient conservé la mémoire de *Οὐδαῖος Σπαρτός*, dont le nom, ressemblant à celui de *Ἰουδαῖος*, a donné lieu à cette extravagante étymologie[3].

A quelle époque rapporter le contact intellectuel qui introduisit dans la mythologie de la Phénicie et de la Syrie les données hébraïques dont nous avons parlé? M. Movers[4] ne craint pas de le rapporter aux époques relativement anciennes de l'histoire d'Israël, et surtout à l'époque de Salomon, où les Hébreux entretenaient un commerce actif avec tout l'Orient. Une

[1] Les transcriptions de Cléodème conservées par Josèphe ont beaucoup d'analogie avec celles de Philon. (Cf. Müller, *Fragm. hist. græc.* t. III, p. 214.)

[2] C'est en partie la même raison qui fait que les écrits du Nouveau Testament, les Épîtres de saint Paul, par exemple, furent si peu lus des païens.

[3] Cf. Müller, *Frag.* t. IV, p. 364, 520.

[4] *Die Phœn.* I, 87-88.

telle opinion nous paraît insoutenable; plusieurs des emprunts faits par la Phénicie à la Judée ne peuvent remonter qu'à l'époque grecque. Ainsi le nom de *Sabaoth*, donné par Lydus[1] comme celui d'un démiurge des Phéniciens, est expliqué par שבע = *sept*, explication qui n'a pu être imaginée que sur le grec *Σαβαώθ*, non sur l'hébreu צבאות. En outre, ce que nous savons des relations d'Israël avec le reste du monde ne favorise point une telle hypothèse. Quelque étrange que soit le phénomène d'un peuple doué à toutes les époques d'un rare génie, et à un certain moment d'un ardent prosélytisme, qui reste des siècles sans exercer la moindre influence sur les autres nations, le peuple juif l'a réalisé. Sans doute il se peut que le nom très-connu des Phéniciens ait plus d'une fois effacé celui de leurs obscurs voisins, et que l'antiquité, en croyant parler de la Phénicie, ait, en réalité, souvent parlé de la Palestine. Qui sait si les noms Ἰαώ et Ἄδωνις, qui circulèrent dans l'antiquité comme des mots chaldéens et phéniciens, ne cachèrent point la notion du culte monothéiste de Jéhovah (יהוה et אדני)[2]? Néanmoins il est certain que, jusqu'à Alexandre, l'action des Juifs dans l'histoire politique, intellectuelle et morale de l'humanité a été presque nulle. Hérodote, qui connaît si bien le monde de son temps, ne sait presque rien de la Judée et ne prononce point le nom de Jérusalem, à moins que ce nom

[1] *De mensibus*, p. 83-84, 129 (edid. Schow).

[2] Voy. Movers, *Die Phœn.* t. I, p. 539 et suiv. Les noms monothéistes de la divinité dans les hymnes orphiques, *Φανής*, *Ἠρικαπαῖος*, paraissent d'origine juive ou samaritaine. (Movers, *ibid.* p. 556-557.) Le nom mystérieux d'*Iao* ne prend d'importance, je le sais, dans le monde grec et romain, qu'à l'époque des superstitions chaldéennes, orphiques et magiques (Guigniaut, *Relig. de l'ant.* II, 3ᵉ part. p. 893, note); je crois cependant, avec M. Movers (*op. cit.* p. 539 et suiv.) et avec un critique bien plus défiant, M. Lobeck (*Aglaophamus*, p. 461), qu'il a été connu dès l'époque classique.

ne se cache obscurément sous celui de *Kadytis*[1]. Josèphe, toujours avide de relever ce qui pouvait rehausser sa nation dans l'estime des gentils, cite, il est vrai, deux passages d'historiens phéniciens, Ménandre et Dius[2], qui parlaient des rapports de Salomon avec Hiram. Je suis porté, non à révoquer en doute l'authenticité de ces deux passages, mais à croire que la mention qu'ils font de Salomon, en l'envisageant surtout comme un paraboliste habile dans l'art des énigmes, n'est qu'un contrecoup de l'opinion juive. Toujours empressés de fournir aux peuples étrangers les renseignements tirés de leurs annales qui pouvaient les concerner, les Juifs établis à Tyr, vers l'époque séleucide, ont dû communiquer aux Tyriens ce que leurs livres rapportaient de Hiram, de ses rapports avec Salomon et de la renommée de sagesse de ce dernier (I *Reg.* ch. v et ch. x): on conçoit que les historiens tyriens aient adopté tout cela de confiance. Clément d'Alexandrie[3] et Tatien[4] racontent également, sur la foi des historiens phéniciens, que Hiram avait épousé la fille de Salomon[5], et Ménandre, dans ses *Φοινικικά*, paraît avoir fait bien d'autres emprunts aux histoires juives[6]. Certes, quand on songe à la dédicace au roi *Abibal*, qui figurait en tête de l'ouvrage de Sanchoniathon, et à la façon dont l'auteur se couvre de l'autorité de *Jérombaal*, prêtre de Jéhovah; quand on songe que cet Abibal ne nous est connu comme père de Hiram que par un témoignage juif, on ne peut réprimer un

[1] קדשת = Καδυτίς. La terminaison féminine *ις* termine beaucoup de noms sémitiques passés au grec, tels que Βααλτίς, Χούσαρθις. (Voir, pour l'opinion qui identifie Kadytis et Jérusalem, A. W. Schlegel, *Œuvres françaises*, t. I, p. 243, Leipzig, 1846; et contre la même opinion, Quatremère, *Journ. des Savants*, 1846, p. 414 et suiv.)

[2] *Antiq.* VIII, v, 3; *Contra Ap.* I, 17-18.

[3] *Strom.* I, p. 140 (édit. Sylburg).

[4] *Orat. adv. Græcos*, c. XXXVII.

[5] M. Movers (*Die Phœn.* I, p. 132) suppose que le mariage de Salomon avec la fille de Pharaon (I *Reg.* III) a pu donner lieu à cette légende.

[6] Müller, *Fragm.* t. IV, p. 445 et suiv.

soupçon : on est tenté de voir la main des Juifs dans l'*Histoire phénicienne,* comme dans presque toutes les histoires de l'Orient. Un Juif n'a pu la fabriquer, sans doute; mais qui sait si un Juif n'a pas fourni et la garantie sous laquelle on a voulu la placer, et plusieurs des détails que nous y lisons? Le rôle peu sincère que les Juifs ont joué dans l'historiographie de l'Orient ne saurait inspirer à la critique trop de défiance et de précautions.

L'étude attentive de l'état des traditions mythologiques en Orient, dans les siècles qui précédèrent et ceux qui suivirent immédiatement l'ère chrétienne, explique, du reste, ce mélange singulier. Le syncrétisme des mythologies grecque, égyptienne, persane, babylonienne, phénicienne, et des traditions hébraïques, était, en quelque sorte, de droit commun à cette époque. Abraham et Israël figuraient parmi les rois fabuleux de Damas [1]. Abraham, par suite de son rôle d'ancêtre, et par l'habitude qui le faisait représenter comme un vieillard, fut confondu avec Baal-Saturne, l'ancien des jours, et devint un personnage des mythologies de la Syrie et de la Babylonie [2]. Les identifications et les généalogies les plus insensées eurent cours dans l'Orient. Ainsi, selon une tradition rapportée par saint Épiphane, Melchisédech est fils d'Héraclès et d'Astaroth [3]; Nemrod, pour l'auteur des Homélies pseudo-clémentines, fut identique à Zoroastre [4]; Juda devint fils de Sémiramis [5]; l'identification de Joseph et de Sérapis fut admise par Méliton, Tertullien, Firmicus Maternus, Rufin [6]; Seth prêta son nom à une foule de fables [7]; les villes d'Iconium et d'Apamée-Kibotos se

[1] Justin, XXXVI, 2. — Nicolas de Damas, apud Jos. *Antiq.* I, VII, 2.

[2] Movers, *Die Phœn.* I, p. 86.

[3] Fabricius, *Codex pseud. Vet. Test.* I, p. 328.

[4] *Homil.* IX, 4. Cf. *Recognit.* IV, 27.

[5] Müller, *Fragm.* t. III, p. 237.

[6] Voir Cureton, *Spicil. syr.* p. 89.

[7] Voy. d'Herbelot, *Bibl. orient.* au mot *Scheith.*

rattachèrent à Hénoch et Noé[1]. Dès le temps des premiers Ptolémées, il y eut des relations sur les Juifs répandues dans le monde grec. Hécatée d'Abdère avait en effet écrit sur les Juifs (sans doute dans ses Αἰγυπτιακά), et Josèphe n'a fait probablement qu'exagérer les choses honorables qu'il avait dites de ses coreligionnaires[2]. D'une part, les païens, Lysimaque, Molon, Apion, Chérémon, cherchèrent par diverses combinaisons de données empruntées à l'histoire profane à satisfaire leur antipathie contre les Juifs, et léguèrent au monde grec et romain ces fables absurdes dont Trogue-Pompée, Pline, Tacite se sont faits les organes en les étayant de ridicules étymologies[3]; de l'autre, les Juifs, Eupolème, Artapan, Théodote, mêlèrent bizarrement les traits de l'histoire juive et ceux des histoires ou des mythologies égyptiennes, chaldéennes, helléniques[4]. Alexandre Polyhistor, dans ce qu'il écrivit sur les Juifs, confondit également deux sortes de renseignements, les uns venant des Juifs hellénistes, pleins d'exagérations patriotiques et de fraudes, les autres venant de relations profanes, par exemple celui où Moïse est présenté comme une femme hébraïque, une sorte de sibylle, qui avait écrit la loi des Hébreux[5]. La sibylle de Palestine,

[1] Ewald, *Geschichte des Volkes Israël*, t. I, p. 356, 376, 2e édit. et *Jahrbücher der bibl. Wiss.* 1854, p. 1, 19. — Welcker, *Griech. Gœtterlehre*, t. I, p. 777. — Cf. C. Müller, *Fragm. hist. græc.* t. III, p. 524. Jean d'Antioche (vers 630) établit bien d'autres parallélismes du même genre (Müller, *Fragm.* t. IV, p. 538 et suiv.); mais on peut y voir un effet du christianisme.

[2] Müller, *Fragm.* t. II, p. 384 et suiv. Je ne puis accepter l'opinion beaucoup plus radicale de M. Cruice et de ses élèves, surtout en ce qui concerne Polyhistor. Cruice, *De Flavii Josephi in auctoribus contra Ap. afferendis fide et auctoritate* (Paris, 1844). — Vaillant, *De historicis qui ante Josephum judaïcas res scripsere* (Paris, 1851). — Biet, *Essai historique et critique sur l'école juive d'Alexandrie*, p. 120 et suiv. (Paris, 1854.)

[3] Müller, *Fragm.* t. III, p. 334-335, 377, 644. — Leonhard, *Ueber den Bericht des Tacitus über die Juden* (Ellwangen, 1852). — Biet, *École juive d'Alexandrie*, IIIe partie, ch. 1.

[4] Voir surtout les fragments d'Eupolème, Müller, *Fragm.* t. III, p. 211-212.

[5] Γυνὴ γέγονεν Ἑβραία, Μωσὼ, ἧς ἐστι

Sabbé, fille de Bérose et d'Érymanthe (!), dont parle Pausanias[1], doit évidemment son origine à des confusions du même ordre que celles que nous venons de signaler.

Les pages qui nous restent de Sanchoniathon ne font donc point disparate au milieu des autres monuments qui nous représentent l'état intellectuel de l'Asie occidentale à l'époque de l'ère chrétienne. Pour le prouver, je choisirai comme exemple un texte du IIe siècle de notre ère, récemment livré à la critique, et qui jette une grande lumière sur les procédés intellectuels que nous essayons de caractériser. La précieuse collection syriaque du monastère de Sainte-Marie-Deipara de Nitrie, maintenant au musée Britannique, entre beaucoup de monuments de l'antiquité chrétienne que l'on croyait perdus, a rendu aux savants une partie de l'Apologie de Méliton, adressée à Marc-Aurèle vers l'an 175[2]. Méliton, pratiquant déjà le système d'apologie qui devait séduire presque

σύγγραμμα ὁ παρ' Ἑβραίοις νόμος. (Müller, *Fragm.* t. III, p. 230.) Μωσώ est le nom de Moïse, sous une forme araméenne (ܡܘܫܐ), que les Grecs auront prise pour une forme féminine.

[1] X, XII, 5. — Cf. Alexandre, *Oracula sibyllina*, t. II, p. 82 et suiv.

[2] M. Cureton en a donné une traduction anglaise, *Spicilegium syriacum* (Londres, 1855). J'en ai fait une traduction latine, insérée dans le tome II du *Spicilegium Solesmense* de M. l'abbé Pitra (Paris, 1855). Je n'insisterai pas ici sur les questions accessoires soulevées par ce texte. Est-il l'Apologie même de Méliton citée par Eusèbe, ou un fragment de cette apologie, ou une analyse de cette apologie, ou une autre apologie différente de celle qui a été citée par Eusèbe et d'une composition antérieure, comme le pense M. Cureton? J'inclinerais à croire que Méliton n'a adressé qu'une seule apologie à Marc-Aurèle, et que notre texte est un extrait plutôt qu'une traduction, selon un procédé très-familier aux Syriens. Le passage cité par Eusèbe ne s'y retrouve pas; mais un passage cité par la *Chronique Pascale* s'y retrouve pour le fond. En tout cas, l'authenticité de notre morceau, comme ouvrage de Méliton, ne saurait plus guère être niée. M. Bunsen, qui avait d'abord exprimé des doutes à ce sujet, paraît s'être converti à l'opinion qui admet l'authenticité. D'ailleurs ceux qui ont le plus vivement attaqué l'attribution de notre morceau à Méliton en reconnaissent l'antiquité et l'origine orientale. (Voy. *The Christian Remembrancer*, janvier 1856, p. 221 et suiv.)

tous les Pères de l'Église, entreprend de prouver que les dieux furent des hommes divinisés, et il entre, à ce propos, dans de curieux détails sur les divinités de la Phénicie et de la Syrie. La ressemblance entre ce morceau et les fragments de Sanchoniathon transmis par Eusèbe est si frappante, que l'on est tenté de croire que Méliton avait eu entre les mains l'ouvrage de Philon, ou du moins une composition analogue. Je vais donner ici le texte et la traduction de ce fragment, en l'accompagnant de quelques éclaircissements. Il me semble qu'aucun exemple n'est plus propre à montrer combien l'intelligence du paganisme était perdue dans les premiers siècles de notre ère, et quelle énorme confusion d'idées régnait en Syrie et en Asie Mineure à la même époque. Cette considération me fera pardonner, j'espère, de citer un morceau aussi plat et aussi extravagant : cette platitude même est un trait de ressemblance de plus avec l'écrit de Sanchoniathon.

TEXTE SYRIAQUE.

ܐܢܐ ܕܝܢ ܐܝܟ ܡܐ ܕܫܡܥܬ ܐܢܐ . ܐܟܬܘܒ ܘܐܚܘܐ ܀ ܐܝܟܢܐ ܘܥܠܡܢ
ܥܒ̈ܕܝܢ ܐܬܥܒܕܘ ܨܠܡܐ ܠܡܠܟܐ ܘܠܛܘܪܢܐ ؛ ܘܗܘܘ ܐܝܟ ܐܠܗܐ .
ܥܒܕܘ ܒ̈ܢܝ ܐܪܓܘܣ ܨܠܡܐ ܠܗܪܩܠܝܣ . ܡܛܠ ܕܒܪ ܡܕܝܢܬܗܘܢ ܗܘܐ
ܘܚܝܠܬܢ ܗܘܐ . ܘܡܛܠ ܕܒܓܢܒܪܘܬܗ ܚܝ̈ܘܬܐ ܒܝ̈ܫܬܐ . ܘܡܛܠ ܬܘܒ
ܡܛܠ ܕܕܚܠܝܢ ܗܘܘ ܡܢܗ . ܓܒܪܐ ܗܘܐ ܓܝܪ ܘܚܝܠܐ ܕܚܝ̈ܘܬܐ ܐܚܝܕ .
ܚܝ̈ܘܬܐ ܗܘܐ ܠܗ ܕܒܪܗ ܗܕܝܠܗ . ܐܝܟ ܕܐܘܪܝ ܗܕܡܐ ܦܪܝܫܐ . ܐܦ ܗܢܘܢ
ܕܝܘܢܘܣܘܣ ܡܠܟܐ ܩܕܡ ܐܝܬܝܐ ܡܛܠ ܕܡܪܘܬܗ ܣܓܕܘ ܒܪܫܐ
ܠܐܪܥܗܘܢ . ܗܢܘܢ ܡܢ ܕܐܬܐ ܡܢ ܥܒܪܐ ܀ ܕܐܬܐ ܡܢܗ ܡܢܘܬܐ . ܡܛܠ
ܕܡܢܗ ܐܢܘܢ ܥܒܕܘ ܪܚܡܐ ܕܟܘܪܡܐ . ܗܢܘܢ ܐܬܐ ܠܐܬܐ ܥܒܪܐ ܐܘܡ :

ܫܒܒܐ ܕܡܢܬܪܥܐ ܐܬܐ. ܡܛܠ ܕܗܘ ܒܗ ܠܐ ܐܢܫ ܒܪܐ . ܘܒܒܝܬܐ
ܐܦ ܫܒܒܐ܀ ܠܐܪܓܫ ܒܗ . ܕܗܘܐ ܒܗ ܡܢ ܡܛܪܐ܀ ܕܐܘܫܥܢܘܢ
ܡܝܐ ܒܝ ܐܝܟܢܐ ܐܟܘܬܗ . ܘܒܟܠܗܝܢ ܒܝܬܐ ܗܘܬ ܡܟܪܘܬܐ
ܒܡܕܝܢܬܐ . ܡܛܠ ܕܐܝܟܘܬ ܗܘܬ ܡܢ ܐܟܘܬܗ . ܘܐܫܬܪܝ ܫܒܒܐ܀
ܘܐܦ ܗܘܐ ܠܐܒܕܢܐ ܐܝܟܢܐ ܠܫܬܪܝܗܝ ܕܡܢ ܐܪܥܐ . ܦܪܫ ܒܗ .
ܘܡܒܐ ܒܡܕܝܢܬܐ . ܗܟܢܐ ܐܦ ܗܘܐ ܒܟܠܗ . ܡܕܝܢܬܐ
ܕܡܬܪܝܢ . ܡܛܠ ܕܐܝܟ ܐܬܡܠܝ ܒܗ ܡܝܐ ܒܝܬ ܫܒܒܐ ܕܗܘܢܘܬܐ:
ܘܡܟܡܐ ܡܛܠܗ ܐܬܬܐ ܒܡܝܐ ܒܟܠܗ ܒܝܬܐ ܕܫܒܒܐ . ܘܒܗ
ܒܐܟܠܐ ܡܟܒܐ ܒܟܠܗܘܢ ܒܫܘܩܐ ܒܟܘܬܐ ܫܒܒܐ . ܡܛܠ ܕܡܢ
ܩܕܡ ܐܬܘܐ: ܐܝܟܢܐ ܗܘܬ ܠܐܪܥܐ . ܦܪܫ ܒܗ . ܘܐܝܟܢ ܗܘܐ ܫܪܒܬܐ
ܒܟܠܗ ܘܠܐ ܒܗ . ܘܐܬܐ ܡܛܠ ܐܬܘܐ ܒܟܠܗܝܢ ܠܥܠܡ܀ ܒܝ ܒܟܢ
ܚܝܝܢ ܒܗܘܐ . ܘܡܢܗ ܡܢ ܐܟܠ ܡܘܬ ܟܠܗ ܒܢܒܠ . ܘܡܢܬܐ
ܓܠܠܐ ܡܢܝܚܬܐ . ܐܬܪ ܕܡܢ ܐܬܘܐ . ܗܟܢܐ ܒܫܒܒܐ ܒܢܝ̈ܢ ܒܪܬܐ
ܫܒܒܐ ܕܒܠܝܢ . ܒܝ ܡܛܠܬܗ ܒܟܠܟܠܐ ܒܟܠ ܒܗ ܐܟܘܬܗ ܕܟܠܡܐ
ܘܗܘܐ ܠܡܦܩ ܒܢܬܐ ܕܒܒܝܬܗܘܢ . ܗܟܢܐ ܗܘܝܢܐ ܒܝܬ
ܚܝܒܘܬܐ . ܦܪܘܫܐ ܒܒܝܬܐ ܒܟܠ ܐܝܟܢܐ . ܘܐܝܟ ܒܦܬܝܘܬ ܒܝܬܐ ܕܗܘܐ
ܫܒܒܐ ܕܫܘܪܐ ܘܡܢ ܒܬܪ ܐܟܠܐ : ܒܝ ܗܘܐ ܒܗܝܟܠܐ ܒܗܕܕ ܒܟܠܗ ܗܘ
ܟܠܗ ܡܢ ܠܫܘܠܛܢܐ . ܘܐܬܐ ܐܟܘܬ ܡܢ ܐܬܪܗ . ܗܟܢܐ ܐܦ ܩܕܡ
ܟܠܗ ܚܘ̈ܝܢ . ܒܫܘܐܠܐ ܒܒܢܬܐ . ܕܐܝܟ ܒܟܠܗ ܐܢܫܐ ܕܐܘܪܗܝ
ܡܢ ܩ̈ܕܡܝܗܘܢ . ܠܐ ܢܗܘܐ ܕܝܢ ܕܒܟܠܗܘܢ . ܡܛܠ ܐܬܘܬ ܒܗܘܢ
ܕܗܘܐ ܡܟܝܟܘܬ ܒܘܢܝܐ ܕܒܟܠܗܘܢ ܡܠܝܢ . ܕܒܟܠܐ ܗܘ ܕܐܬܦܢܝܘ

ܡܫܝܚܐ ܠܐܘܪܫܐ . ܘܗܘܝܘ . ܕܡܠܟܐ ܗܘ ܕܐܬܝܠܕ ܡܫܝܚܐ ܦܪܘܩܐ .
ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܗܠܝܢ ܡܫܝܚܐ ܡܫܝܚܘ. ܒܟܪܐ ܕܐܠܗ ܗܘܐ ܒܒܪܐ ܕܡܫܝܚܝ .
ܘܐܠܗ ܗܘܐ ܒܝܗ ܦܘܪܫܐ ܠܡܫܝܚܐ . ܘܡܫܝܚܐ ܗܘܐ ܘܡܫܝܚܐ ܟܠ ܒܒܪܐ ܀
ܕܩܛܠ ܡܢ ܕܒܪܝ ܗܘܐ ܒܝܘܡ ܒܒܝܘ ܐܐܪܐ ܀ ܕܗܘܝܐ ܕܝܠܗ ܒܝܗ ܒܪܢܫܐ
ܕܡܫܝܚܝ . ܘܒܝܘܡ ܗܠܝܢ ܡܫܝܚܐ . ܦܘܪܫ ܒܡܫܝܚܐ ܒܪܐ ܕܗܘ܀
ܕܠܗܘܐ ܡܫܝܚܐ ܡܫܝܚܐ ܡܢ ܡܫܝܚܐ . ܘܦܪܫܐ ܒܝܗ ܒܒܪܐ ܀ ܕܠܐ ܠܗܘܐ ܗܘ ܦܘܪܫܐ
ܡܫܝܚܐ ܡܫܝܚܐ ܀ ܐܝܟ ܡܐ ܕܐܠܗ ܗܘܐ ܐܐܪܐ ܒܡܫܝܚܘܬܗܘܢ . ܘܗܘܝܐ ܘܐܦ
ܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܀ ܒܒܝܘ ܕܡܫܝܚܐ ܒܡܫܝܚܝܗܘܢ ܘܡܫܝܚܘ ܒܗܘܢ . ܕܠܐ
ܐܡܝܢ ܠܥܠܡܝܢ ܀

TRADUCTION.

« Je vais écrire et montrer, selon ce que je sais, comment et pour quelles causes on éleva des statues aux rois et aux tyrans, et comment ils passèrent pour des dieux[1].

« Les Argiens firent des statues à Héraclès, parce qu'il était leur concitoyen, et qu'il était brave, et qu'il détruisait par sa valeur les bêtes fauves, et plus encore parce qu'ils le craignaient; en effet, il était violent, et il commettait des rapts nombreux; car sa convoitise était grande, comme l'était celle de Zurdi (Zaradès) le Persan, son ami.

« Les Actéens (Athéniens) adorèrent le roi Dionysos, parce qu'il introduisit le premier la vigne dans leur pays.

« Les Égyptiens adorèrent Joseph, qui fut appelé Sérapis, parce qu'il leur fournit du blé dans les années de disette.

[1] L'auteur, un peu auparavant (p. 43, trad. Cureton), s'appuie, pour démontrer cette thèse, sur le témoignage de la sibylle. M. Cureton (p. 87) n'a point exactement reconnu les passages auxquels l'auteur fait allusion. Ils se trouvent liv. VIII, v. 45 et suiv. 392 et suiv. (Cf. Alexandre, *Orac. sib.* vol. II, p. 459, 544-545.)

« Les Athéniens adorèrent Athéné, fille de Zeus, roi de l'île de Crète, parce qu'elle bâtit la citadelle d'Athènes, et qu'elle y établit roi son fils Éricthippus (Érechtheus ou Érichthonius), qu'elle avait eu d'un adultère avec le forgeron Héphæstus, le fils d'une femme de son père. Elle vivait en compagnie habituelle avec Héraclès, parce qu'il était son frère du côté de son père. Le roi Zeus, en effet, aima Alcmène, femme d'Alcétrion d'Argos; il commit un adultère avec elle, et elle mit au monde Héraclès.

« Les Phéniciens adorèrent Balthi, reine de l'île de Chypre, parce qu'elle aima Tammuz, fils de Cuthar, roi des Phéniciens[1], et elle abandonna son propre royaume, et elle vint demeurer à Gabala, forteresse des Phéniciens, et en même temps elle rendit les Cypriotes sujets du roi Cuthar. Car avant Tammuz elle aima Arès, et elle commit un adultère avec lui, et Héphæstus son mari la surprit, et il en devint jaloux, et il tua Tammuz sur le mont Liban, pendant qu'il faisait la chasse[2] aux sangliers, et, depuis ce temps, Balthi resta à Gabala, et elle mourut dans la ville d'Aphaca[3], où Tammuz était enterré.

« Les Élamites adorèrent Nani[4], fille du roi d'Élam. Les en-

[1] Balthi est la Vénus de Syrie; Tammuz est Adonis, selon une identification fondée sur des preuves solides, mais pourtant combattue par M. Chwolsohn (*Die Ssabier*, t. II, p.s 210, 916-917). Quant à Cuthar, j'y vois Cythérus, personnage imaginaire, formé d'après le nom de Cythère; M. Cureton y voit Cinyras; M. P. de Lagarde (*De Geoponicon vers. syr.* Lips. 1855, p. 21-22) y voit كوثر ou كثرى, hébr. כּוֹשָׁרָה. Peut-être faut-il en rapprocher *Χουσώρ* et *Χούσαρθις* de Sanchoniathon et de Damascius.

[2] Au lieu de [illegible], que porte le texte, il faut lire [illegible], comme l'ont bien vu MM. Cureton et de Lagarde. Dans ma première traduction, j'y voyais un nom propre (Cinyras); et, en effet, il est probable que le copiste du manuscrit syriaque l'envisageait comme tel, car il ne met guère les voyelles qu'aux noms propres étrangers.

[3] La ville d'Aphaca était, comme on sait, un des centres du culte de Vénus.

[4] Le texte de M. Cureton porte ܢܢܝ. Ce

nemis l'ayant faite prisonnière, son père lui fit élever une statue et un temple à Suse, forteresse qui est dans le pays d'Élam.

« Les Syriens adorèrent Athi de l'Adiabène, qui envoya la fille de Balat[1], savante en médecine, laquelle guérit Simi, fille de Hadad, roi de Syrie. Et, quelque temps après, Hadad lui-même ayant été frappé de la lèpre, Athi pria Élisée l'Hébreu, qui vint et le guérit de sa lèpre[2].

« Les habitants de la Mésopotamie aussi adorèrent Cuthbi, femme juive, parce qu'elle délivra Bacru, patricien d'Édesse, de ses ennemis[3].

« Quant à Nébo, qui est à Mabug[4], pourquoi vous en écrirais-je? Tous les prêtres de Mabug savent que c'est la statue d'Orphée, mage de Thrace. Hadran[5] est de même la statue de

mot m'avait d'abord fait songer au nom d'*Anaïtis*, qui se trouve en syriaque sous la forme ܢܗܝܕ (Assemani, *Acta SS. Mart. Orient. et Occid.* t. I, p. 95). M. de Lagarde (*loc. cit.*) et M. Bernstein (*Zeitschrift der D. M. G.* 1856, p. 540, et 1857, p. 352) ont parfaitement aperçu qu'il faut lire ܢܢܝ : M. B. H. Cooper m'a appris que le manuscrit porte les voyelles *a* et *i*. C'est la *dea Nanæa*, qui n'est, du reste, qu'une autre forme d'*Anaïtis*. (Voyez Michaëlis, *Lex. syr.* p. 531. — Guigniaut, *Relig. de l'ant.* t. II, 3e partie, p. 955 et suivantes. — Movers, *Die Phœn.* I, p. 626 et suivantes.)

[1] Ce passage est une véritable énigme, sur laquelle je garderai la même réserve que M. Cureton. Sur le nom d'Athi, voir Ewald, *Erklärung der grossen phœnik. Inschrift von Sidon*, Gœttingen, 1856, p. 52, note; l'opuscule anonyme *Zur Urgeschichte der Armenier* (Berlin, 1854), p. 38, et Levy, *Phœnizische Studien*, II, p. 39, note. Quant à ܚܕܝܒܬܐ, je m'étonne que M. Cureton n'y ait pas vu le féminin de ܚܕܝܒܝܐ, ethnique de ܚܕܝܒ = Adiabène (Assem. *Bibl. or.* t. III, 1re partie, p. 708); talmudique חֲדְיֵב. M. Bernstein (*loc. cit.*) est, de son côté, arrivé au même résultat.

[2] Cf. II *Reg.* c. v.

[3] On connaît deux rois d'Édesse du nom de Bacru. (Voy. Assem. *Bibl. or.* t. I, p. 418). Le même nom se retrouve au Ier livre des *Paralip.* c. viii, v. 38. Peut-être est-ce le nom arabe *Bekr*, avec la terminaison casuelle *ou*, comme cela a lieu dans les anciens noms arabes (voy. *Hist. gén. des langues sémit.* p. 223-224, 377-378; Ewald, *Ausführl. Lehrb.* p. 450, note), et dans les noms édessiens ܒܟܪܘ, ܡܥܢܘ = معن = Μάννος (Ass. *Bibl. or.* I, 418). On trouve sur les médailles de Pétra un roi du nom de בכר. (F. Lenormant, *Cabinet du baron Behr*, p. 147.)

[4] Hiérapolis des Grecs.

[5] Ce nom me paraît altéré. On pourrait

Zaraduscht[1], mage persan. Ces deux mages pratiquèrent leurs enchantements sur un puits situé dans la forêt de Mabug, dans lequel était un esprit impur, qui molestait et attaquait tous ceux qui passaient par l'endroit où est assise maintenant la citadelle de Mabug. Et ces mages chargèrent Simi, fille de Hadad, de puiser de l'eau de la mer et de la jeter dans le puits[2], afin que l'esprit ne sortît plus pour infester le pays, conformément aux secrets de leur magie.

« De la même manière les autres hommes furent amenés à élever des statues à leurs rois et à les adorer; ce dont je m'abstiens d'écrire plus amplement. »

On sait que Méliton avait voyagé en Orient et qu'il avait fait un assez long séjour en Palestine[3]. Le syncrétisme qui se montre dans ses écrits se retrouve dans les ouvrages de Tatien, son contemporain, né en Assyrie, et l'un de ceux qui ont le plus contribué à mettre en faveur dans l'Église le système évhémériste. La même doctrine reparaît en des termes presque identiques à ceux de Méliton dans les écrits de Jean d'Antioche[4]. C'est également à la Phénicie qu'Eusèbe emprunte ses exemples quand il veut établir ce système[5]. Le traité *de Dea Syria* de Lucien, qui représente si bien l'état religieux de l'Orient au second siècle, est tout empreint de l'esprit qui transforme les

peut-être lire ܙܘܪܕܢ *Zardanes*. Le ܗ, dans l'alphabet estranghelo, ressemble assez à ܙܘ.

[1] Zoroastre.

[2] Allusion au trou qui se voyait dans un temple d'Hiérapolis, par lequel on croyait que l'eau du déluge s'était écoulée, et à l'usage où l'on était d'y verser, deux fois par an, de l'eau de mer. (Cf. Lucien, *De dea Syria*, c. XIII.)

[3] Pitra, *Spicileg. Solesm.* t. II, p. V et LXII.

[4] Müller, *Fragm.* IV, p. 546-547.

[5] Voir, outre les passages cités, deux passages de la *Théophanie*, le premier n° 12 du livre II, p. 71 et suiv. de la traduction du Dr Lee; le deuxième, nos 54 et suiv. du même livre, p. 118 et suiv. de la traduction.

anciens mythes en romans. Le peu que nous connaissons des ouvrages d'Hestiée, de Dius, de Claudius Iolaüs, de Ménandre et des écrits traduits par Lætus [1] sur l'histoire phénicienne, les développements dans lesquels les historiens syriens et arabes entrent parfois sur les anciens cultes de la Syrie et de la Phénicie, semblent également des pages perdues de Sanchoniathon. Le dieu Beelsamin, par exemple, est pour Eutychius un roi de l'Irak, dont il donne l'histoire scandaleuse [2], et Tammuz est chez les écrivains syriens le sujet d'aventures fort analogues à celles qui sont rapportées par Méliton [3]. Les textes récemment publiés par M. Chwolsohn dans le second volume de son savant ouvrage, surtout ceux qui sont extraits du *Kitâb el-Fihrist,* fourniraient ici de nombreux rapprochements. A l'époque musulmane, enfin, nous voyons la race sémitique obéir au même instinct, et transformer tous les héros des temps anciens en prophètes, comme à une époque plus ancienne elle avait remplacé, dans les cosmogonies primitives, les dieux et les demi-dieux par des hommes.

Je sortirais des bornes de ce mémoire en recherchant dans les diverses littératures de l'Orient la trace des procédés qui paraissent avoir été suivis dans la rédaction de l'*Histoire phénicienne.* Un examen critique des historiens de l'Assyrie dont les fragments nous sont parvenus, Bérose, Abydène, Céphalion surtout, prouverait, je crois, que la plupart des considérations que nous a inspirées Sanchoniathon s'appliquent à ces écrivains [4]. Je n'insisterai ici que sur deux rapprochements, empruntés, l'un à l'Arménie, l'autre à l'Arabie antéislamique, et

[1] Müller, *Fragm.* t. IV, p. 362-364, 398-399, 433-434, 437-438, 445-448.

[2] Chwolsohn, *Die Ssabier,* t. II, p. 158 et suiv. 508.

[3] *Ibid.* p. 205 et suiv.

[4] Müller, *Fragm.* t III, p. 626; le même, *Ctesiæ, Castoris..... fragm.* à la suite de l'édition d'Hérodote de Didot, p. 39-40. — Cf. Moïse de Khorène, livre I, c. VI, XI, etc.

qui tous deux me paraissent de nature à jeter quelque jour sur la question présente.

A part quelques chants populaires, conservés surtout à Koghten, l'Arménie, à l'époque où elle entra en contact avec l'hellénisme chrétien, avait peu de traditions indigènes[1]. Douée d'un vif sentiment national, elle voulut pourtant avoir son histoire et prouver à la Grèce qu'elle avait aussi de respectables antiquités. Deux sources lui restaient pour cela, les historiens grecs et la Bible. En combinant ces témoignages par des procédés artificiels et souvent puérils, elle s'improvisa une histoire en grande partie factice, où la supercherie et la naïveté contribuèrent également pour leur part. Moïse de Khorène et surtout Mar-Abbas Catina, autant qu'il nous est permis de le connaître par ce qu'en dit Moïse de Khorène, ressemblent fort à Sanchoniathon. C'est le même évhémérisme, la même tendance à rapprocher les traditions des différents peuples, à établir des identifications arbitraires, à s'en référer à des archives secrètes, à se rattacher aux noms célèbres dans la nation. Ce qui achève la ressemblance, c'est que l'ouvrage de Mar-Abbas paraît avoir été antidaté. Selon Moïse de Khorène, il appartiendrait à l'époque des premiers Arsacides; mais M. Quatremère a fait observer avec raison que le nom de Mar-Abbas n'a guère pu être porté que par un prêtre chrétien[2].

Un autre exemple de ces histoires factices où l'auteur, indigent sur son sujet principal, supplée par une fausse érudition et par des hors-d'œuvre pris de côté et d'autre aux documents originaux qui lui manquent, nous sera fourni par l'Arabie. Les Arabes n'ont pas de souvenirs d'une haute antiquité. Trouvant à côté d'eux, dans les premiers siècles de notre ère, les Juifs, qui en avaient, ils adoptèrent de confiance tous les récits des

[1] Moïse de Khorène, l. I, c. III, VIII, etc.

[2] *Journal des Sav.* juin 1850, p. 365.

Juifs et se les approprièrent comme des histoires nationales, de la même manière que les Romains demandèrent aux Grecs des renseignements sur leur plus vieille histoire, et que les peuples modernes ont emprunté les récits de leurs origines aux écrivains grecs et latins. Les peuples sans culture propre se montrent toujours ainsi empressés de se rattacher aux origines écrites des nations dont ils reconnaissent la supériorité en fait d'érudition. Répandus partout, ayant un corps d'annales régulier quand le reste de l'Orient n'en avait plus, les Juifs devinrent en quelque sorte (qu'on me permette cette expression vulgaire) un bureau de renseignements historiques pour tous les peuples, et, comme la bonne foi scientifique n'était pas toujours leur fait, ils furent amenés plus d'une fois à créer des corps d'histoire, en partant de leurs livres comme données premières et en y mêlant quelques traditions indigènes[1]. Rapprochements arbitraires, noms estropiés, confusions de toute sorte, tels furent les procédés ordinaires de ces singulières créations. En Abyssinie, par exemple, nous les voyons forger une généalogie et des titres de noblesse à la dynastie nationale, en la rattachant au fils prétendu que la reine de Saba aurait eu de Salomon[2].

Ce rôle des traditions juives s'est prolongé en Orient presque jusqu'à nos jours. Dans la Perse du moyen âge, nous trouvons Zoroastre identifié avec Abraham et une vaste mythologie groupée autour de ce dernier nom[3]. Dans l'Inde musulmane,

[1] On peut voir un exemple tout moderne de ces sortes de fraudes juives dans Morso, *Descrizione di Palermo antico*, p. 49 et suiv.

[2] Le nom de la reine de Saba, *Belkis*, est venu par le changement des points diacritiques de Νίκαυλις, nom que Josèphe donne à cette reine (de Sacy, *Chrestomathie arabe*, t. III, p. 530). Le nom de *Cahtan* قحطان n'est sans doute que celui de *Joctan* يقطن, altéré de la même manière.

[3] Tout cela est longuement exposé par Hyde, *Veterum Persarum religionis historia* (Oxford, 1700 et 1760). Hyde, suivant en général les auteurs musulmans, adopte ces fables.

les noms des anciens patriarches sémitiques ont de même été mis à la place de ceux des divinités indiennes dans plusieurs mythes locaux[1]. Dans la Babylonie, nous trouverions un fait bien plus frappant encore : je veux parler de celui des Sabiens, ou Mendaïtes, ou chrétiens de saint Jean, adaptant à leurs traditions presque toutes celles qui avaient cours dans l'Orient, et substituant des noms bibliques à ceux de leur mythologie. L'école de Harran, où le paganisme hellénique et une sorte de néoplatonisme alexandrin mêlé de gnosticisme se continuèrent jusqu'au XIIIe siècle, offre des phénomènes analogues; mais je n'aurais rien de neuf à dire sur ces deux points depuis le savant écrit de M. Chwolsohn (*Die Ssabier und der Ssabismus*, Saint-Pétersbourg, 1856), qu'il faut lire tout entier pour se figurer à quel point peut aller la maladie du syncrétisme, une fois qu'elle s'est emparée de l'esprit humain.

La science elle-même ne resta point étrangère à cette singulière manie. Les historiens arabes de la science et de la philosophie, Ibn-Abi-Oceibia, l'auteur du *Tarikh el-Hokamâ*, nous racontent, sur les origines de la science et de la philosophie grecques, des fables dont on chercherait vainement la trace dans les auteurs grecs, et où le mélange des idées syriennes et babyloniennes est sensible[2]. On dirait des mythes babyloniens sur lesquels on aurait superposé des noms grecs de dieux

[1] Voy. Garcin de Tassy, *Mém. sur des particularités de la religion musulmane dans l'Inde* (Paris, 1831), p. 14. Il suffit de citer comme exemple les fables relatives au *Pic d'Adam* de Ceylan. La promptitude avec laquelle les traditions chrétiennes, par suite des prédications anglaises, se sont combinées avec les idées de certaines peuplades de l'Afrique, de l'Océanie et même de certaines classes de la société chinoise, fournit ici un ample sujet de réflexion.

[2] Voy. *Hist. gén. des langues sémitiques*, p. 236 de la première édition, et 247 de la deuxième. Un véritable traité de mythologie de ce genre est mentionné dans le *Tarikh el-Hokamâ*, suppl. arabe, 672, p. 6. (Cf. Chwolsohn, *Die Ssabier*, t. I, p. 243 et suiv. 780 et suiv. 793 et suiv. 800 et suiv.)

ou de personnages fabuleux, ainsi que cela a lieu, dans l'ouvrage traduit par Philon de Byblos, pour les mythes phéniciens. Il en faut dire autant du rôle que jouent les patriarches Adam, Seth, Noé, Abraham (rôle qui n'est nullement conforme aux données bibliques) dans le livre de l'*Agriculture nabatéenne,* le seul qui soit venu jusqu'à nous de l'ancienne littérature de la Babylonie; et c'est là une des raisons qui font que, malgré l'autorité de M. Quatremère, de M. Chwolsohn et de M. Ewald[1], je ne puis me résoudre à placer la dernière rédaction de ce livre avant les premiers siècles de notre ère, époque où les patriarches bibliques devinrent populaires dans tout l'Orient. Les fables du moyen âge latin et de la renaissance, consacrées en Italie par tant de représentations figurées (Abraham, inventeur de l'arithmétique, etc.), se rattachent au même cycle d'idées, transmis en Occident par des apocryphes d'origine arabe et juive.

Ainsi l'on peut suivre, à travers l'histoire jusqu'aux temps modernes, l'ordre d'idées et de procédés auquel appartient le livre de Sanchoniathon. Le syncrétisme des traditions et des doctrines est de tous les temps. La tentative de reconstruire des antiquités nationales perdues avec des lambeaux insuffisants, est aussi une maladie trop ordinaire. Quand nos vieux chroniqueurs, pour expliquer l'origine des Francs, nous parlent de Francus, de Sicamber et de la ville de Sicambrie; quand les celtomanes essayent, avec des documents composés sous l'influence de la franc-maçonnerie ou des idées modernes, de reconstruire le druidisme, ils pratiquent au fond la méthode qui nous a donné l'*Histoire phénicienne* de

[1] Quatremère, *Mémoire sur les Nabatéens*, p. 109, 110. — Chwolsohn, *op. cit.* p. 910-911, et dans la *Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft* (1857), p. 583 et suiv. — Ewald, *Jahrbücher der bibl. Wiss.* (1857), p. 153, 290-291.

Sanchoniathon. Il serait possible de citer telle page écrite de nos jours qui montrerait que la critique, pour se rendre un compte exact du passé, doit surtout étudier ce qui se passe encore sous nos yeux.

Et quand on songe que bien souvent la haute antiquité ne procéda pas d'une façon essentiellement différente; que les procédés par lesquels nos chroniqueurs du moyen âge, un Jacques de Guyse, par exemple, cherchent à remplir les pages blanches de leur récit, sont peut-être au fond ceux qui ont servi à composer les premières pages de toutes les histoires, on arrive à se demander si les récits d'histoire primitive ont quelque valeur, si ce n'est en tant qu'ils nous révèlent le génie des peuples qui les ont créés. Les fraudes dont Annius de Viterbe fut l'auteur ou la dupe, se produisant à une époque où la critique commençait à poindre, ont trouvé peu de créance; mais qui sait si la haute antiquité n'a pas eu ses Annius de Viterbe, différents seulement de celui du xve siècle en ce qu'une longue crédulité les a consacrés? On peut dire au moins qu'une profonde distinction doit être faite entre les documents relatifs aux origines des peuples : la critique peut travailler sans crainte sur les plus vieilles pages de la littérature hébraïque, sur les Védas, sur Homère, sur les plus anciennes parties du Zend Avesta, arrivés jusqu'à nous à travers les siècles comme un métal, oxydé sans doute, mais inaltérable dans ses éléments essentiels; au contraire, quand il s'agit de débris ayant subi une longue série de transformations et devenus méconnaissables, la tâche du critique est singulièrement compliquée : aux doutes de l'interprétation se joignent des doutes sur la nature des documents eux-mêmes et sur le mode de leur transmission; les chances d'erreur se multiplient alors de toutes parts.

En résumé, l'ouvrage de Sanchoniathon nous apparaît comme

une tentative mêlée de bonne foi et de charlatanisme, mais, en tout cas, aussi maladroite que possible, pour restaurer les antiquités de la Phénicie. Il rentre dans la classe de ces *archéologies* créées sous l'influence et à l'imitation des Grecs, où l'on essayait de reconstruire des civilisations et les cultes à demi effacés, tels que furent les essais de théologie égyptienne, phrygienne, assyrienne; misérables compositions, où souvent trouvèrent place des parcelles d'une vénérable antiquité, mais auxquelles la fatale tendance de l'époque à tout confondre enlève pour nous une grande partie de leur valeur. L'œuvre indigeste qui nous est venue d'une manière fragmentaire sous le nom de Sanchoniathon justifie son titre en un sens très-véritable. Elle nous représente réellement la théologie de la Phénicie à l'époque où vécut l'auteur, c'est-à-dire de la Phénicie ayant subi de profondes influences et pénétrée par le syncrétisme religieux. L'antiquité n'avait guère le sentiment de ce qui est propre à chaque religion. Guide essentiellement trompeur, s'il s'agit des époques reculées, l'*Histoire phénicienne* est le tableau assez fidèle de la religion de la Phénicie à l'époque plus moderne où elle entra en contact avec les idées de la Grèce et des autres parties de l'Orient.

Quant aux résultats qui sortent de la discussion précédente sur l'histoire littéraire de la Phénicie, voici, ce me semble, comment on pourrait les résumer :

1° La Phénicie, dès une haute antiquité, avait une littérature sacrée, consistant en cosmogonies et en théogonies qui n'étaient pas sans analogie avec la Genèse, mais qui portaient un caractère beaucoup plus mythologique. Ces cosmogonies étaient écrites sur des stèles sacrées dans les temples[1] : nous en

[1] J'oserai en terminant énoncer une espérance : c'est qu'il n'est pas impossible que des fouilles pratiquées sur les points où le culte phénicien vécut le plus long-

possédons six ou sept, misérablement écourtées, dans l'écrit que nous venons d'analyser.

2° Les idées égyptiennes, dès une antiquité assez reculée, envahirent la Phénicie, et y produisirent une littérature sacrée qui chercha à se rattacher à Thoth.

3° Les fables grecques, en pénétrant dans le même pays, produisirent des théogonies mêlées d'éléments divers et assez analogues aux compositions mythologiques d'Ovide. Nous possédons l'analyse complète d'un poëme de cette nature dans la partie de l'*Histoire phénicienne* qui s'étend de la page 24 à la page 38.

4° Un Phénicien de l'époque des Séleucides, voulant relever la Phénicie, et imbu d'un système absurde d'exégèse mythologique, écrivit en phénicien un grand recueil d'histoire et de mythologie, où il mit bout à bout, en les rattachant l'une à l'autre de la façon la plus grossière, les traditions des différentes villes de la Phénicie et des écrits antérieurs, dont l'unité se laisse encore apercevoir. L'auteur s'appelait ou feignait de s'appeler Sanchoniathon.

5° Philon de Byblos, vers l'époque d'Adrien, également patriote exalté, et préoccupé du système mythologique qu'on appelle *évhémériste*, s'empara du livre de Sanchoniathon, le traduisit librement, et peut-être en exagéra les tendances, si bien qu'entre ses mains la théologie grossière de Sanchoniathon prit les apparences de l'incrédulité.

temps, à Byblos, par exemple, ne livrent à la science quelques-unes de ces stèles, ou plaques, analogues à celle sur laquelle fut écrit à Carthage le Périple d'Hannon. Lucien, dans la seconde moitié du IIe siècle, vit encore debout presque tous les temples de la Phénicie (*De Dea Syria*, init.), quoiqu'il semble résulter de ses paroles que l'intelligence du culte phénicien était dès lors à peu près perdue.

NOTE ADDITIONNELLE.

Depuis l'impression de ce mémoire, mon attention s'est portée sur un nom propre qui confirme d'une manière remarquable les conjectures que j'ai proposées sur l'étymologie de *Sanchoniathon*. Ce nom est celui de Γαρμαθώνη, qui se lit dans un fragment de Thrasylle de Mendès, conservé dans le Pseudo-Plutarque, *De Fluviis* (Müller, *Fragm.* III, p. 502), comme le nom d'une reine d'un pays voisin de l'Égypte. Ce nom se rapproche beaucoup, en effet, des noms nabatéens de Pétra par la syllabe γαρμ (גרם), qu'on trouve dans plusieurs noms arabes du nord, vers l'époque de notre ère, toujours associée au nom d'une divinité : ainsi גרם אלהי et גרם אלבעלי ou Γαρμαλβάλ dans les inscriptions du Sinaï (Tuch, dans la *Zeitschrift der d. m. G.* (1849), p. 137, 139, 140, 153, 178 note, 202, 204, 208, 210; Blau, dans le même Journal (1855), pl. 231; Lepsius, *Denkmæler aus Ægypten und Æthiopien*, inscr. p. XIX, n° 134); ܫܡܫܝܓܪܡ = Σαμψιγέραμος (Cureton, *Spicil. syr.* p. 77) = « cultor solis[1]. » La racine גרם existe encore en éthiopien avec le sens de *crainte respectueuse, respect*. On voit d'après cela que le nom de Γαρμάθων, au féminin Γαρμαθώνη, est le parallèle exact de Σαγχωνιάθων, et que ἄθων semble également y représenter le nom d'une divinité.

[1] Il est vrai que, dans le mot *Schemschgarm*, les deux composants affectent un ordre contraire à celui qu'offrent les noms propres sémitiques, quand ils sont formés de deux mots réunis par le rapport d'annexion; mais on trouve quelques exemples où cet ordre est interverti. Ainsi le même individu qui (I *Chron.* III, 5) est appelé עמיאל (unus ex familia Dei) est appelé (II *Sam.* XI, 3) אליעם. Les noms de la forme אליעזר, אליפלט, se trouvent également sous la forme עזריאל, פלטיאל. Il est vrai que dans ce cas le rapport d'annexion n'est pas rigoureux, ces mots pouvant se traduire aussi bien par « Ille cui Deus auxilium est » que par « Auxilium Dei. » Cependant, dans l'esprit des Hébreux, c'était bien là une sorte d'annexion qui ne se distinguait pas pour la forme de l'annexion du génitif, חניבעל, חניאל, etc. En tout cas, le sentiment des lois qui ont présidé à la composition des mots, surtout en ce qui concerne les noms propres, se perd de bonne heure dans les langues; c'est ainsi que les Grecs arrivèrent à dire Δωρόθεος au lieu de Θεόδωρος. Le nom de *Sampciceramus*, ne se trouvant qu'à une époque moderne et dans des pays pénétrés par l'hellénisme, a pu être calqué sur Ἡλιόδωρος, ou du moins construit d'après des lois peu conformes au génie des langues sémitiques. Les noms des dieux palmyréniens *Aglibol*, *Iaribol*, etc. semblent indiquer aussi que dans les langues araméennes l'annexion était soumise à des lois moins rigoureuses qu'en hébreu et en arabe.



